عبد السلام بنعبد العالي

حوار مع الفكر الفرنسي



دار توبقال للنشر

عبد السلام بنعبد العالي

حوار مع الفكر الفرنسي

دار توبقال للنشر
عمارة معهد التسيير التطبيقي، ساحة محطة القطار
بلفيدر، الدار البيضاء 20300 - المغرب
الهاتف / الفاكس 022.34.23.23 (212) - 022.40.40.38 (212)
الموقع www.toubkal.ma البريد الإلكتروني: contact@toubkal.ma

تم نشر هذا الكتاب ضمن سلسلة
المعرفة الفلسفية

الطبعة الأولى 2008

صورة الغلاف عمل الفنان
أحمد الشرقاوي

الإيداع القانوني رقم : 2008/21

ردمك 9-45-496-9954

تمهيد

لأسباب تاريخية معروفة، شكل حوارنا مع الفكر الفرنسي طريقنا إلى الفكر المعاصر. ذلك أن هذا الحوار كان منذ الوهلة الأولى حوارا مركبا، كان حوارا مع حوار. بفضل قراءتنا لسارتر وألتوسير وغولدمان وفوكو وباشلار وبارت ودريدا وجدنا أنفسنا نعيد قراءة هيجل وماركس وفرويد وهايدغر من غير أن نكون قد أتممنا بعد قراءاتنا الأولى، وبفضل حوارنا مع كل هؤلاء تبين لنا أننا نراجع مفهومنا عن الكتابة وعن العلم والتاريخ و النقد والأدب من غير أن نكون قد تمثلنا بعد ما كان وقتئذ تقليدا فكريا.

بفضل هذا الحوار المركب إذن اتضح لنا أن كل قراءة هي دوما إعادة قراءة، وبفضله اقتنعنا أن دروب الفكر طرق مفتوحة ملتوية، وأنه في ميدان الفكر، ليس هناك أساس مشترك. فالمفكرون لا يطرحون الأسئلة ذاتها، ولا يستعملون التصورات عينها. ليس هناك ما يجمع المفكرين ويضمهم داخل تاريخ موحّد. كل ما هناك حركات متفردة وخطوط متقاطعة.

يتعلق الأمر إذن ببعث الحدث في وحدته وتفرده داخل ما يزعم أنه حركة كلية. ذلك أن متابعة أحداث الفكر من شأنها أن تبرز الفكر كحدث. فلسنا هنا، لا أمام وحدات، ولا إزاء كليات، وإنما أمام تفرّدات وصيرورات مبعثرة لامتناهية تظل تعمل خفية فيما وراء ما قد نتوهم أنه تيارات و مدارس.

1. ديكارت والفكر المعاصر

أحب أن أقف في البداية، وبمناسبة هاته الذكرى[1*]، عند لفظي الذاكرة والذكرى اللذين تعودنا أن نربطهما فيما بينهما، وأن نعلقهما بنمط واحد من أنماط الزمان هو نمط الماضي. لا بأس أن نستأنس هنا بإشارة لهايدغر طالما رددها في عديد من محاضراته يؤكد فيها أنه «في البدء لم يكن لفظ ذاكرة ليعني القدرة على إحياء الذكرى واسترجاع الماضي». إن ذلك اللفظ يحيل «إلى النفس بكاملها كاستيعاب باطني دائم لكل ما يخاطب الإحساس بكامله. الذاكرة في أصلها هي **الحضرة بالقرب** من... هي أن **نظل مشدودين إلى**... لا إلى الماضي وحده، وإنما إلى الحاضر، وكل ما سيأتي. إن ما مضى وما هو حاضر وما سيأتي، كل هذا يلتقي في وحدة الحضرة التي تتخذ كل مرة طابعا خاصا».

في هاته الحضرة إذن لا يجثم علينا الماضي بكل ثقله، وإنما ينفجر اندفاعة نحو المستقبل، أو لنقل إننا لا نحيي الماضي هنا إلا لنبتعد عنه. الحضرة إذن ليست حضورا وامتلاء وإحياء ووصلا واتصالا، وإنما هي كذلك، وربما أساسا غياب

(1*) بمناسبة مرور أربعة قرون على وفاة ديكارت.

وابتعاد وانفصال. فليست الذكرى فحسب، مناسبة استرجاع وربط للصلة، وإنما هي كذلك، وربما أساسا، مناسبة انفصال وتجديد للانفصال. إنها ليست مناسبة إحياء، فقد تكون أيضا، وربما أساسا مناسبة دفن جديد.

على هذا النحو ينبغي أن نتساءل، بمناسبة هذه المسافة الزمنية التي تبعدنا عن ديكارت، عن المسافة المعنوية التي أصبحت تفصل الفكر المعاصر، في مجمله، عن «أبي الفلسفة الحديثة»، ونحصر أهم الأفكار التي يتحدد بها هذا الفكر كانفصال عن الديكارتية.

ولعل أكثر هاته الأفكار أهمية، وربما ما يؤسس مجمل الأفكار الأخرى، هو أن الفكر المعاصر ينفصل عن «فيلسوف البداهة والوضوح» عندما يؤكد على فكرتي اللامباشرة والانفصال.

تتجلى هاته الخاصية أول ما تتجلى في الميدانين العلمي والإبستيمولوجي. العلم الذي نعاصره اليوم مختلف عن علم ديكارت فلسفة وشكلا ومضمونا، وإبستمولوجيته هي، كما قيل، إبستيمولوجيا لاديكارتية. صحيح أن هذه الإبستيمولوجيا لا تذهب حتى نفي الوضوح، لكنها تجعله غاية وليس منطلقا. وضوحها وضوح استدلالي لا حدسي. إنها تضع الوضوح في التراكيب المعرفية، وليس في تأمل منعزل لموضوعات مركبة. وهي تؤمن بالوضوح الإجرائي محل الوضوح في ذاته، بالوضوح المبني عوض الوضوح المعطى، وبالحدس النتيجة بدل الحدس المطلق.

هذه الروح الاستدلالية وهاته اللامباشرة تتجاوز اليوم الميدان العلمي لتطال الكائن ذاته. إن كانت هناك خاصية عامة تميز الفكر المعاصر فهي، في نظرنا، هاته اللامباشرة. لا أشير هنا فحسب إلى ما أصبح يسمى الطابع الإيديولوجي للأفكار أو البعد اللاشعوري للحياة البشرية، وإنما بصفة أعم، إلى سمة اللف والدوران والتحجب التي تطبع الفكر المعاصر. فهذا الفكر هو فكر اللامباشرة لأنه يجعل التستر «صفة» الكائن، واللاانكشاف علامة على الحقيقة. الوجود المعاصر وجود متستر، والفكر المعاصر يضع الكلمات والأشياء في لعبة التستر وجدلية الظهور والاختفاء. بل إنه يجعل ما وراء الستار مجرد نتيجة «ومفعول للوهم الذي يبعثه

فينا الستار عندما يمنعنا أن ننظر إليه كستار» على حد تعبير نيتشه. فالطبيعة والحقيقة والوجود «امرأة» لا تفصح عن جمالها وطبيعتها وحقيقتها إلا «بالتستر وراء اللغز وعدم اليقين».

نقطة أساسية تتمحض عن هذه اللامباشرة، ينفصل فيها الفكر المعاصر عن «فيلسوف البداهة والوضوح» هي الطابع التعددي لهذا الفكر. ذلك أن ما يميز الوضوح عند ديكارت هو اعتماده مفهوم الوحدة. الوضوح هو أن تكون الفكرة ماثلة للفكر في وحدتها، وبتعبير ديكارت، في بساطتها وعدم تركيبها. الوضوح هو ألا يكون الفكر أمام ما من شأنه أن يجعله مرتبكا مترددا متشككا. الوضوح هو وحدة الفكر مع موضوعه بحيث لا يبقى مجال لا لتعدد الموضوعات ولا لكثرة السبل التي تؤدي إليها مما يدفع كل شك ويوحد الحقيقة باليقين ويجعل الحقيقة واحدة لا تدرج فيها ولا تراتب.

الفكر المعاصر الذي قيل عنه إنه يقوم على فلسفات الشك والوجس هو فكر تعددي بأكثر من معنى. لا أشير هنا من جديد إلى الطابع الاستدلالي، لا الحدسي، لهذا الفكر، كما لا أشير إلى تعدد المناهج والطرق التي يعتمدها)على عكس المنهج الديكارتي الموحد(، وإنما إلى تفتت الكائن وتعدد المنظورات التي ننظر من خلالها إليه، وكل ما يجلمه نيشته في مفهوم المنظورية Perspectivisme.

ينقلنا مفهوم المنظورية هذا، وتعدد التأويلات بل وصراعها وإدخال مفهوم القوة أو السلطة في ميدان المعرفة إلى نقطة أخرى، يبتعد فيها الفكر المعاصر عن روح الديكارتية، وهي تتلخص في أن هذا الفكر لا يقبل، أو لا يكتفي بأن يقبل، بأن تؤول مسألة المعرفة إلى «قضية منهج».

معروف أن «أبا المنهجية الحديثة» صاحب **المقال والقواعد لتوجيه العقل**، قد جعل غايته بناء منهج سليم يجعلنا ندرك الحقيقة في العلوم، ويبعدنا عن كل التأويلات الخرافية ويمكننا من أن نكون «سادة على الطبيعة متملكين لها».

أوضح الفكر المعاصر أن قضية المنهج هاته ليست بالأولوية التي يعطيها إياها ديكارت، وأن مسألة المعرفة ليست مسألة منهجية، وإنما هي قضية أخلاقية سياسية. قضية المعرفة لا تكمن في البحث عن خطاب الحقيقة وتحديد منهج الوصول إليه،

وإنما في تقصي ما يتولد عن الخطابات من «مفعولات الحقيقة». قضية المعرفة لا تكمن في تحديد منهج الوصول إلى الحقيقة وبلوغ اليقين، وإنما في تحديد الجهات التي تنتمي إليها حقائق بعينيها، وتعيين النموذج الذي يضع تلك الحقائق. يتعلق الأمر بإقامة «اقتصاد سياسي للمعرفة» للوقوف على الكيفية التي يدبر بها أمر الحقيقة في المجتمع. فالحقيقة لا تتوقف على «سلاسل حجج» وانتظام خطاب وإنما على «نظام الخطاب». إن كان كتاب ديكارت «مقالا في المنهج» فإن مقالنا المعاصر هو «نظام المقال» أو كما نقول «نظام الخطاب».

هذا التحول الأساسي لفلسفة الإرادة، وهذا الطرح الجديد لإرادة المعرفة من حيث إنها إرادة قوة وتمكن، وهذا التعدد على مستوى المنهج والمنظور والحقيقة، كل هذا زعزع اليوم، وأكثر من أي وقت مضى الحامل الذي لم يكن الموجود ليستمد وجوده إلا منه ليغدو «موضوعا يمثل أمامه». أشير هنا إلى ما غدا يسمى بتقويض الكوجيطو وتفكيك الذات الفاعلة.

الحقيقة أن الكوجيطو ما انفك يتلقى ضربات منذ «ميلاده» عند «فيلسوف الكوجيطو»، سواء على يد كانط أو هيغل أو نيشته أو هوسرل حتى هايدغر. إلا أن الضربات الكبرى التي تلقاها من الفكر المعاصر جاءته من «هامش» الفلسفة. أشير هنا إلى مفعولات مفكرين أمثال نيشته وفرويد وليفي-ستروس وبارط وبلانشو والقائمة طويلة... ولعل أحسن من لخص موقف الفكر المعاصر من الكوجيطو هو لاكان في عبارته «أفكر حيث لا أوجد، وأوجد حيث لا أفكر».

تصدع الأنا، وإقحام فجوة بين الفكر والوجود، يحدث فراغا في ما كانت العقلانية التقليدية تراه ممتلئا ويجعل العقلانية المعاصرة تبتعد أشد الابتعاد عن عقلانية «أبي العقل والعقلانية». غير أن ما يجعل العقلانية المعاصرة تنفصل عن نظيرتها التقليدية أشد الانفصال هو ما يمكن أن نسميه إعادة الاعتبار لرسوم المخيلة. ذلك أن ما يميز العقلانية الديكارتية والمد الذي غرف من نبعها هو التنقيص الأنطلوجي من صور الخيال، والاحتقار السيكولوجي لوظيفته التي هي «مصدر الخطإ والفساد». ولعل أهم إسهامات الفكر المعاصر في هذا الباب هو إثباته بأن الخيال خاضع لمنطق لا يقل إحكاما عن منطق العقل التقليدي. وربما كان هذا أهم

ما أثبتته الدراسات السيميولوجية في شتى المجالات، تلك الدراسات التي حاولت رصد «منطق الخيالي» معيدة الاعتبار للميتوس إلى جانب اللوغوس.

لا يمكن أن نختتم هذا العرض الوجيز من غير أن نتساءل عما إذا كان بإمكان ديكارت أن يقوم إزاء التراث الفلسفي الذي انحدر منه بمثل هاته المقارنة التي نقوم بها الآن. ولسنا في حاجة إلى تحليل جديد للإجابة عن هذا السؤال. ذلك أن مؤسس الحداثة الفلسفية، وعدو التقليد والذاكرة والزمان والتاريخ وأرسطو، يختلف عنا في انفصاله عن التراث أشد الاختلاف. فعداوته للتقليد مختلفة عن عداوتنا، وخصامه مع أرسطو مختلف عن خصامنا نحن معه هو. فإذا كان هو قد أولى ظهره، أو اعتقد أنه أولى ظهره لأرسطو، فكان خصامه مع المعلم الأول طلاقا بائنا، فإن خصامنا نحن معه هو خصام عشاق. ولا عجب في ذلك فهو لم يكن إلا مؤسس علم الطبيعة. أما نحن فما زلنا نعيش على علم واحد، كما قال ماركس، هو علم التاريخ، بهذا المعنى تحدثنا في بداية عرضنا عن الذاكرة والإحياء والانفصال. ذلك أن إثبات مدى انفصالنا عن «أبي الفلسفة الحديثة» لا يمكن أن يكون إلا إثباتا لمدى ديننا له، ومدى حضوره، أو حضرته، في ثقافتنا وفكرنا.

2. نحن وسارتر

لعل أول قضية ينبغي طرحها بهذه المناسبة هي التساؤل عن مبررات الاحتفاء بهذه المئوية. فقد يعترض بعضنا متسائلا لماذا لم نلتفت، منذ التسعينات من القرن الماضي، إلى مفكرين عظام تفصلنا عن ميلادهم أو وفاتهم مضاعفات المائة شأن ديكارت الذي خلد العالم ذكرى مرور أربعة قرون على ميلاده، أو كانط، الذي ودعنا قريبا، ذكرى مرور قرنين على رحيله، أو نيتشه، الذي يفصلنا عنه قرن من الزمان... فلماذا يحظى سارتر وحده بهذا الاحتفاء ؟ رغم وجاهة هذا الاعتراض، ومهما اختلفنا حول قيمة فكر سارتر فإننا لا نستطيع أن ننكر أن الرجل تمتع عندنا بحضور قوي خلال فترة لا يستهان بها.

وقبل أن نتساءل عن طبيعة ذلك الحضور، لنقل إنه شكّل، وربما أكثر من كل هؤلاء الذين ذكرناهم، جزءا من تراثنا الفكري المعاصر. ربما لا يرجع الأمر بالضرورة إلى سارتر نفسه، وربما يعود، في نهاية التحليل، إلى دار النشر التي روجت له وأعطته وجودا «حقيقيا» في اللغة العربية والعالم العربي. ومهما كانت الأسباب فإن المرء لا يستطيع، بأية حال من الأحوال، أن يؤرخ لفكرنا المعاصر، بل ربما لحياتنا الثقافية والأدبية والسياسية كلها، من غير أن يذكر سارتر ومن اقترن

به.

سيكون علينا بطبيعة الحال أن نبرر هذا الزعم ونثبت حدوده خلال هذا العرض، لكن ربما وجب علينا في البدء أن نحدد العنوان ونتساءل عن هذا الـ«نحن» المتسائل عن علاقته بسارتر. فلنجب على ذلك توا وسلبا ولنقل إننا لا نقصد به معنى قوميا أو أية خصوصية منغلقة، وإنما فضاء تاريخيا أصيلا un lieu historial لا ينغلق على ذاته وإنما يرتمي في فكر كوني ويتحدد بعوامل متشابكة لعل أهمها عامل اللغة من حيث هي خزان فكري يحدد، في ثرائه وفقره، مدى قدرتنا على الاستجابة إلى المعاصرة.

ولكن، كيف يمكن لإحياء الذكرى أن يكون استجابة إلى المعاصرة؟ هل يتم ذلك باسترجاع القضايا التي طرقها المفكر للبحث عما إذا كان لها امتداد في حاضرنا؟ هل يقتضي الوقوف على التأثيرات وتقصي الآثار ؟ أم يتعلق فقط بإثبات قيمة واعتراف بدين ؟

للإجابة عن هاته الأسئلة ربما اقتضى الأمر أن نقف عند لفظي الذاكرة والذكرى اللذين تعودنا أن نربط بينهما وأن نعلقهما بنمط واحد للزمان هو نمط الماضي. ولا بأس هنا أن نعود من جديد إلى إشارة لهايدغر طالما رددها في عديد من محاضراته يؤكد فيها أنه «في البدء لم يكن لفظ ذاكرة ليعني القدرة على إحياء الذكرى واسترجاع الماضي». إن ذلك اللفظ يحيل «إلى النفس بكاملها كاستيعاب باطني دائم لكل ما يخاطب الإحساس بكامله. الذاكرة في أصلها هي الحضرة بالقرب من ... هي أن نظل مشدودين إلى... لا إلى الماضي وحده، وإنما إلى الحاضر، وكل ما سيأتي. إن ما مضى وما هو حاضر وما سيأتي، كل هذا يلتقي في وحدة الحضرة التي تتخذ كل مرة، طابعا خاصا».

في هاته الحضرة إذن لا يجثم علينا الماضي بكل ثقله، وإنما ينفجر اندفاعة نحو المستقبل، أو لنقل إننا لا نحيي الماضي هنا إلا لنبتعد عنه. الحضرة إذن ليست حضورا وامتلاء وإحياء ووصلا واتصالا، وإنما هي كذلك، وربما أساسا، غياب وابتعاد وانفصال.

ليست الذكرى فحسب مناسبة استرجاع وربط للصلة، وإنما هي كذلك

مناسبة انفصال وتجديد للانفصال، إنها ليست مناسبة إحياء، فقد تكون أيضا، وربما أساسا مناسبة دفن جديد.

على هذا النحو ينبغي أن نتساءل، بمناسبة هاته المسافة الزمنية التي تبعدنا عن سارتر، عن المسافة المعنوية التي أصبحت تفصلنا عنه. ولعل هذا هو ما يبرر رجوعنا فيما سيتلو إلى أسماء عاصرت سارتر وتعلمت منه ومعه، إلا أنها انفصلت عنه كرولان بارط وميشيل فوكو ولوي ألتوسير وبيير بورديو... ونحن نعتقد أن هذا هو السبيل لإحياء ذكرى سارتر، ولعله أفضل السبل وفاء له. ألم ينعت سارتر بأنه فيلسوف الانفصال Le philosophe de la rupture ؟ ألم تكن فلسفته، وربما حياته سلسلة من الانفصالات: الانفصال عن برغسون، عن جيد، عن النزعة الفردانية اللاإنسية، عن الحزب الشيوعي، عن مالرو، عن ميرلوبونتي، عن كامو...؟

حتى نثبت الانفصال وحتى نمارسه ينبغي أن نحدد طبيعة الحضور الذي كان لسارتر بيننا. وهنا أستسمحكم بالمجازفة بهذا الحكم الذي لا شك أنه سيكون في حاجة إلى إثبات وتحديد، وسأبادر إلى القول بأن سارتر **لم يحضر بيننا فيلسوفا**.

تقتضي منا هاته العبارة بعض التوقف لتحديدها واستخلاص معانيها.

المعنى الأول أن سارتر لم يقرأ عندنا فيلسوفا. فإضافة إلى محاولاته الأولى حول **تعالي الأنا** و**الخيالي والتخيل** و**نظرية الانفعال**، فإن كتابيه **الوجود والعدم** و**نقد العقل الجدلي** لم يجدا صدى كبيرا عندنا. فعدا بعض الصفحات حول النظرة والآخر، وعدا مقدمة الكتاب الثاني التي نشرت مستقلة تحت عنوان **قضايا منهج**، لم يكن لسارتر الفيلسوف بيننا قراء. وربما لم تتجاوز قراءاتنا لفلسفته محاضرته العمومية عن **الوجودية نزعة انسانية**، ومقدمة كتابه في الانفعال، ومقدمة **نقد العقل الجدلي**، وصفحاته عن النظرة.

بيد أن هذا الغياب لا يقتصر على مدى رواج فلسفة سارتر في سوق القراءة، وإنما يتعداه إلى برامجنا المدرسية بل يطال حضوره عند مفكرينا. وهنا لا بد أن نقف عند شهادة دالة ونعرض لما كتبه المرحوم عبد الرحمان بدوي قائلا : «لم أكن أعرف لسارتر قبل 1945 أية علاقة بالوجودية، لقد قرأت له قبل ذلك كتابه الأول في علم النفس وعنوانه **التخيل**... وآخر كتاب لسارتر في الوجودية هو

الوجود والعدم، ولما قرأته وجدته بعيدا كل البعد عن وجودية هايدغر، وخليطا من التحليلات النفسية. ومنذ قراءتي له لم أشعر نحو سارتر بأي تقدير من الناحية الفلسفية وعددته مجرد أديب[2]».

لقد اعتبر البعض كلام المرحوم بدوي هذا عدم اعتراف بالدين، هذا إن لم ينظر إليه على أنه علامة على اعتداد بالنفس. لكن ربما أعدنا النظر في هذه الأحكام المتسرعة إن ربطناها بما كتب عن سارتر الفيلسوف في موطنه. أليس ما كتبه ألتوسير، على سبيل المثال، أشد قسوة مما قرأناه الآن ؟ يقول الفيلسوف الماركسي : «لم يفارقني الاعتقاد بأن سارتر، ذلك المفكر اللامع، صاحب «الروايات الفلسفية الضخمة» مثل **الوجود والعدم** أو **نقد العقل الجدلي**، لم يفهم شيئا لا فيما يتعلق بهيغل أو ماركس، وبالأولى ما يتعلق بفرويد[3]».

وحتى الذين لم يذهبوا هذا المذهب ليعتبروا أن كتابات سارتر الفلسفية «مجرد تحليلات نفسية» أو «روايات فلسفية ضخمة»، فإنهم صنفوه ضمن التراث التقليدي للفلسفة. فهذا هايدغر يكتب في **الرسالة في النزعة الإنسانية** سنة 1947 بأن الأمر يتعلق «بلغة جديدة داخل ميتافيزيقا تقليدية[4]». وهذا فوكو يضع سارتر الفيلسوف ضمن ممارسة غدت متجاوزة، يقول: «لقد ولى العهد المجيد للفلسفة المعاصرة، عهد سارتر وميرلو-بونتي حيث كان يطلب من النص الفلسفي، من النص النظري، أن يجيبك ما الحياة وما الموت ؟... ما الحرية ؟... وماذا ينبغي القيام به في الحياة السياسية ؟ وكيف ينبغي أن نتصرف إزاء الآخر؟ يظهر الآن أن هذا النوع من الفلسفة لم يعد يجري به العمل، وأن الفلسفة، إن لم تكن قد تبخرت، فهي قد تشتتت وتبعثرت[5]».

ما يأخذه هؤلاء على سارتر إذا أنه لم يقف على مواطن الحداثة الفلسفية، وأنه كان ما يزال يؤمن بإمكانية التعبير عن تعقد العالم عن طريق منظومة من المفاهيم

---

2. عبد الرحمان بدوي، ص. 138.

3. Louis Althusser, L'avenir dure longtemps, 1992, p199.

4. Martin Heidegger, « Lettre sur l'humanisme », in Questions 3, Gallimard, 1966.

5. Michel Foucault, in Magazine littéraire, mars 1966.

المجردة، كان ما يزال يزعم تحديد معنى الوجود، وتعيين بنية الكائن البشري، وإدراك معنى التاريخ.

بل إن من المعاصرين أمثال دريدا من ينظرون إليه على أنه ظل ميتافيزيقيا غارقا في نزعة إنسانية، وأنه ظل بعيدا عن الحداثة الفكرية، ولم يخرج عن ميتافيزيقا الذاتية وفلسفات الكوجيطو[6].

لا شك أن في هاته الأحكام شيئا من القسوة، إن لم نقل من التجني. فهي لا تأخذ بعين الاعتبار مساهمات سارتر الهامة في المجال الفلسفي، ولعل أهمها محاولته فتح الفلسفة الفرنسية، التي كانت غارقة في البرغسونية والكانطية الجديدة، على مكتسبات التحليل الفينومينولوجي. ويكفي أن نذكر هنا نصه الأساس في «مفهوم القصدية عند هوسرل» حيث يعيد النظر في مفهوم الوعي ويجعله «ليس شيئا آخر غير ما فيه خارج، غير هروبه الدائم ورفضه أن يكون جوهرا[7]»، وكذا كتيبه الطريف حول **تعالي الأنا** (1936) حيث لا يقدم الأنا كقوة توحيدية ولا يكون له وجود إلا في المستوى الانعكاسي التأملي، إذ أن الوعي الانعكاسي هو الذي يشكل الوجود من أجل ذاته فيحول دون أن يظل الوعي «حقلا متعاليا بدون ذات». ولابد أن نذكر هنا أيضا الأهمية التي أعطاها سارتر لمفهوم المشروع والخروج والارتماء في المستقبل في تحديده لزمانية الوجود من أجل ذاته، وكذا مفهومه عن الحرية التي جعلها مرتبطة ببنية الوعي ذاتها، فجعل الإنسان يبتدع ذاته. وكلنا يذكر العبارة التي طالما رددها أخذا عن لوكيي من أن الإنسان «يكون ما ليس هو، ولا يكون ما هو عليه».

قد يقال إن هاته الحدوس لم تستطع أن تقف على الهزة الفكرية التي ستتبلور في نهاية الستينات، لذا فإن حضور صاحبها قد ظل باهتا في هذا المجال. وعلى رغم ذلك، ومهما قلنا عن فلسفة سارتر، فنحن لا نستطيع أن ننكر ما كان لسارتر الفيلسوف من بالغ الأثر في تغيير مفهومنا عن الفلسفة، فمعه لم تعد الفلسفة

---

6. Jacques Derrida, Marges, Minuit, 1972, p. 137.

7. Jean-Paul Sartre, «Une idée directrice dans la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité», Situations I, Gallimard, 1974, pp. 31-35

بالضرورة تأريخا للفلسفة، ولم تعد بالأولى عملا أكاديميا، و«معرفة» فلسفية. لقد رسخ سارتر صورة جديدة عن الفلسفة، بحيث لم تعد فضاءاتها هي رحاب الجامعة، بل إنها لم تعد معه اختصاصا ووقفا على نخب. ولعله، من بين الفلاسفة الفرنسيين، أول من ردم الهوة التي ظلت لوقت غير قصير تفصل الفلسفة عن الأدب، وتحبس الأجناس الأدبية داخل أسوار منغلقة.

لعل هاته الجدة هي ما جعلت جيل دولوز، أحد كبار فلاسفة فرنسا المعاصرين، بل ربما أكبرهم على الإطلاق، يكتب معترفا بدينه لسارتر: «لقد كان معلمي[8]». بل لعلها هي ما جعلت رولان بارط، رغم انتقاداته المعروفة لفيلسوف الالتزام ،يكتب: «لقد كان لقائي مع سارتر ذا أهمية كبرى بالنسبة إلي. كنت، لا أقول أعجب، إذ ليس لهذه الكلمة معنى، بل كنت أرتج وأتحول وأوخذ، بل إنني كنت أحترق بكتاباته ومحاولاته النقدية».

لا يعني هذا مطلقا أن بارط لم ينفصل عن معلمه. بل إننا يمكننا أن نذهب حتى القول بأنهما ينتميان ثقافيا لجيلين متعارضين: الأول للجيل الوجودي الذي كان يعتقد أن الإنسان هو الذي يخلق المعنى، بينما الثاني للجيل البنيوي الذي يعتقد أن المعنى يحصل ويجيء إلى الإنسان ويقتحمه.

فرغم أننا نجد عند بارط، كما هو الشأن بالنسبة لسارتر، الرغبة نفسها في التوفيق بين التاريخ والحرية، والنفور ذاته من الإيمان الفاسد وسوء الطوية الذي ينطوي عليه الأدب البرجوازي الذي يستكين إلى«الخمول الثقافي»، ورغم أن بارط يعتقد أن بإمكان السيميولوجيا أن تعمل على إنعاش النقد الاجتماعي «فتلتقي مع المشروع السارتري»، ورغم أن بارط يبدي إعجابه بمفهوم الالتزام، إلا أنه لم يكن قط ليطيق لغة النضال التي لم يستطع سارتر أن يحيد عنها. ويكفي دلالة على ذلك أن نتذكر ما قاله هذا الأخير عن فلوبير مثلا حينما اعتبره «مسؤولا عن القمع الذي أعقب الكمونة لأنه لم يكتب ولو سطرا واحدا للحيلولة دونه».

لقد كان بارط يعتقد أن الأدب لا يمكنه أن يعالج إلا اللغة، وبالتالي فإن الالتزام لا يظهر فيه إلا عبر الكتابة.ذلك أنه يميز بين: (1) اللغة التي هي منظومة من

8. Gilles Deleuze, « il a été mon maître », in L'île déserte, Minuit, 2002, pp. 109-110.

القواعد والعادات التي يشترك فيها جميع كتاب عصر بعينه؛ وبين (2) الأسلوب الذي هو الشكل، ما يشكل كلام الكاتب في بعده الشخصي والجسدي؛ ثم أخيرا (3) الكتابة التي تتموضع بين اللغة والأسلوب وعن طريقها يختار الكاتب ويلتزم. الكتابة هي مجال الحرية والالتزام. «اللغة والأسلوب قوى عمياء، أما الكتابة فهي فعل متفرد تاريخي. اللغة والأسلوب موضوعان، أما الكتابة فهي وظيفة. إنها العلاقة بين الإبداع والمجتمع، وهي اللغة الأدبية وقد حولها التوجيه الاجتماعي، هي الشكل وقد أدرك في بعده الإنساني وفي ارتباطه بالأزمات الكبرى للتاريخ».

ما يقوله سارتر عن الأدب يقوله بارط عن الكتابة. لكن بينما يربط الأول الأدب بالالتزام السياسي للكاتب والمحتوى المذهبي لعمله، فإن الثاني ينفصل عن معلمه معلنا «أن قدرات التحرير التي تنطوي عليها الكتابة لا تتوقف على الالتزام السياسي للكاتب، الذي لا يعدو أن يكون إنسانا بين البشر، كما أنها لا تتوقف على المحتوى المذهبي لعمله، وإنما على ما يقوم به من خلخلة للغة.» هذه الخلخلة لا تعني سارتر البتة ما دام يرى أن الناثر «هو دائما وراء كلماته متجاوز لها ليقرب دوما من غايته في حديثه».

هل يعني هذا أن نظرية الالتزام السارترية لم تعد ذات جدوى ؟ يبدو هنا أن ما قلناه عن سارتر الفيلسوف يصدق عن سارتر الملتزم: فكما أن حضور سارتر الفيلسوف بيننا لم يكن حضورا لفلسفة، فكذلك الشأن بالنسبة للالتزام، إنه لم يحضر عندنا كنظرية، بل ربما كان الأمر كذلك حتى عند صاحبه، إذ يبدو أن الالتزام لم يكن في حاجة إلى تنظير عند سارتر. فهو يقول «إن الحرب علمتني أن ألتزم»، و«إننا محكوم علينا بالالتزام». إننا منضوون شئنا ذلك أم أبيناه.

ليست نظرية سارتر عن الالتزام هي التي كانت ذات أهمية بالنسبة إلينا، بل انضواء سارتر نفسه. لقد شكل سارتر بالنسبة لجيل بكامله نموذج حياة، أو على الأقل نموذج المثقف. وكان من بين الأوائل الذين نبهوا أن الأدب سياسة وأن الثقافة التزام، ولا أحد يمكن أن ينكر أن مثقف الستينات عندنا لم يكن ليلجأ إلى مفهومات اللاشعور والايديولوجيا لتحليل واقعه الفكري، بل إلى مفهوم الالتزام وإلى فلسفة ضمنية عن العمل ومفهوم خاص عن الحرية، كما أنه لم يكن ليتخذ

لينين أو تروتسكي نموذجا تاريخيا، بل كان يكتفي بفرانز فانون ونيزان وسارتر نفسه ليقف إلى جانب المظلومين و«المعذبين في الأرض».

وعلى رغم ذلك فلم يمدنا سارتر بنظرية كافية عن المثقف. وربما لأن ذلك كان يستلزم إعادة نظر في مفهومات لن تتبلور إلا فيما بعد كمفهوم السلطة وعلاقتها بالمعرفة، وكل ما سيسفر عنه البحث في ما سيسمى «الاقتصاد السياسي للحقيقة».

ومهما كان الأمر فإننا لا نستطيع أن ننكر أن سارتر استطاع «أن يناضل من أجل الحرية الشخصية، ومن أجل الثورة الاجتماعية» في الوقت ذاته[9]، وتمكن من أن يجسد موقفا يزاوج بين لامعقولية التاريخ وضرورة العمل، بين عبث الوجود والمسؤولية الأخلاقية، بين «قوة الأشياء» و«قوة الكلمات»، فحاول أن ينقذ الإنسان من الغرق في بحر التاريخ الذي عينته الفلسفات الجدلية.

كان سارتر يقدم وجوديته على أنها محاولة لإنعاش الماركسية وإيقاظها من سباتها الدوغمائي. ذلك أن الماركسية ظلت في نظره هي «الفكر الذي يهيمن على عصرنا ويفهمه ويعبر عنه»، إنها «ليست إلا التاريخ وقد وعى ذاته»، وهي «الأفق الفلسفي لزماننا الذي لا يمكن تجاوزه». وعلى رغم ذلك فان إنعاش الماركسية عنده لم يتجاوز تطعيمها بمقولات من شأنها أن تفتحها على الحرية والجواز، وتقحم الذاتية في صميم الحركة الجدلية. لقد ظل سارتر عاجزا عن خلخلة حقيقية للماركسية التقليدية، بعيدا عن إعادة قراءة نصوصها على ضوء مستجدات الأبحاث الإبستمولوجية والأنتربولوجية والتحليلية، وكل تلك الأدوات التي سيتسلح بها الجيل الذي عاصره وأعقبه مباشرة أمثال ألتوسير وكانغيليم وفوكو... وكل أولئك الذين لم يتجاهلوا قط منجزات الإبستمولوجية الباشلارية التي مكنتهم من الوقوف على «الروح الجديدة» التي نفخت في مختلف العلوم، وجعلتها تقول لا للفلسفات التقليدية وتخلخل العقلانية الثاوية وراءها.

هذا الانفتاح هو الذي سيسمح لألتوسير مثلا لا بالاكتفاء بتطعيم الماركسية بمقولات جديدة، وإنما بإعادة النظر في مفهوم التناقض ومراجعة علاقة الماركسية

9. Jean-Paul Sartre, Situations 2, Gallimard, 1976, p. 298.

بالنزعة التاريخية والنزعات الإنسانية وفلسفات الوعي. وهذا أيضا ما سيسمح لفوكو أن يربط بين نيتشه وماركس وفرويد ليرى فيهم جميعا، لا مؤولين جددا للعالم، بل أصحاب نظرية جديدة في التأويل[10]. وهذا أيضا ما سيسمح لبلانشو ودولوز أن يعيدا النظر في مفاهيم الاختلاف والآخر والتناقض والجدل ليحررا السلب من هيمنة الكل وليحولا دون توقيف عمله بفعل أي تركيب.

لقد ظل سارتر يتجاهل مخاضا فكريا سيعطي أكله مع هؤلاء، فهو لم يلتفت قط إلى باشلار الذي أصدر كتابه الهام في «المادية العقلانية» في السنة نفسها التي ظهرت فيها رواية **الغثيان**، ولم يلتفت الى هيبوليت الذي كان يمهد في دروسه لخلخة مفهوم الجدل، ولا إلى كتابات بلانشو وباتاي.بل إنه لم يول أهمية لمدرسة الحوليات ولا حتى إلى نيتشه الذي «لم يمثل بالنسبة إليه شيئا» على حد تعبيره.

هل كان بامكان سارتر، والحالة هذه أن يجدد الماركسية ؟ لكن مهما كانت مآخذنا على «ماركسية» سارتر، إلا أننا لا نستطيع أن نذهب حتى إنكار مفعولها العملي، فهي التي أمدت صاحبها بقوة العمل ودفعته إلى اتخاذ مواقف لا يمكن للتاريخ المعاصر أن ينساها سواء ما تعلق منها باستعمار الجزائر أو بحرب فيتنام. لنقل ما شئنا عن فهم سارتر للماركسية لكننا لا نستطيع أن ننكر الدور الذي لعبته «مواقفه» في دفع جيل بكامله نحو العمل والانضواء في التاريخ.

هاهنا أيضا لم يكن لنظرية سارتر الماركسية أهمية بقدر ما كان لسارتر نفسه أهمية بالنسبة للماركسية وبالنسبة إلينا. فقد حال بيننا وبين التقليد، وصاننا ضد التوتاليتارية الفكرية وعقمنا ضد كل ماركسية وثوقية.

وبعد...

ها أنتم ترون أننا لم نستطع أن نبرر حضور سارتر القويّ بيننا بالرجوع إلى فلسفته أو نظريته عن الالتزام وعن دور المثقف أو فهمه للماركسية، بقدر ما استطعنا ذلك بالرجوع إلى الرجل نفسه وإلى «مواقفه». **لقد تبينا أن سارتر هو بالنسبة إلينا «مواقف» أكثر منه فلسفة ونظريات**. فما الذي سمح بهذه «المواقف» ؟ وكيف أمكن ظهور هذا المثقف الكلي الذي كان له حضور كبير وعلى جميع الواجهات ؟

Michel Foucault, «Nietzsche, Freud, Marx», in Nietzsche, Colloque de Royaumont, Minuit, 1967 10

هذا هو السؤال الذي يطرحه عالم الاجتماع الفرنسي بيير بورديو. ونحن نلح هنا على ذكر علم الاجتماع إشارة إلى أن الأمر يتعلق في نظرنا بظاهرة يمكن أن نسميها «الظاهرة السارترية».

يرى بورديو أن سارتر تمكن من أن يصبح «بؤرة» يتجمع عندها مختلف العناصر التي كانت تشكل الشخصية الاجتماعية للمثقف التي ظهرت معالمها مشتتة مبعثرة فيما قبل. فهو استطاع لمّ هذا الشتات وتجسيد جميع أشكال الحياة التي عاشها المثقفون الفرنسيون كلا على حدة. ولعل هذا ما جعل المثقفين الذين عاصروه، حتى وإن بلغوا مرتبة ميرلو-بونتي أو ريمون آرون أو كامو، يبدون، قياسا به، هو المثقف «الكلي» مثقفين «جزئيين». فإن كانوا فلاسفة مثل ميرلو-بونتي، فهم ليسوا نقادا وكتاب مسرح أوسيناريو أو رواية، وإن كانوا كذلك مثل كامو فهم ليسوا فلاسفة، وإن كانوا علماء اجتماع أو مفكرين سياسيين مثل آرون، فهم ليسوا ملتزمين ولا علاقة لهم بالنقد والأدب. أما سارتر، فكان كل هذا، بل كان وحده كذلك. لذا استطاع أن يبقى على منتصف الطريق، بين الارتباط والاتصال، وبين القدرة الدائمة على الانفصال، بين الالتزام الحزبي وبين الحرية. لقد استطاع أن يكون ثوريا على طريقته، ثوريا «نظيف الأيدي»، ثوريا من دون أن يحيد عن «دروب الحرية». و«هذه المسافة التي فصلته عن كل المواقع الجاهزة وكل من يحتلونها، سواء أكانوا شيوعيين منضوين تحت مجلة **النقد الجديد**، أو كاثوليكيين، تحت مجلة **الفكر**، هذه المسافة هي التي حددت «المثقف الحر». وهكذا استطاع سارتر أن يحقق إلى أقصى الحدود، وهم وضوح الذات بالنسبة لنفسها، ذلك الوهم الذي يوجد وراء رفض كل التحديدات، والإصرار على إنقاذ المثقف من كل محاولة اختزال سواء برده إلى النوع أو إلى الطبقة.

نعم، وراء القدرة العنيدة التي كانت لسارتر على الانفصال وهم، إلا أنه كان وهما ذا مفعول حقيقي جعل صاحبه يحضر بقوة، لا بين ذويه ومجايليه، بل بيننا جميعا، حيّاً وميتا.

3. سوسولوجيا الآداب عند لوسيان غولدمان

سجل ألبير ميمي حوالي 1960 تخلف سوسيولوجيا الآداب حيث كتب «أن هذا الفرع من السوسيولوجيا ما زال لم يؤسس بعد»[11]. صحيح أن كتابات كتلك التي قامت بها مدام دو ستايل أو تين أو إشارات بعض علماء الاجتماع كدوركهايم وموس لعلاقة الأعمال الأدبية بالواقع الاجتماعي يمكن أن تعتبر ممهدات لهذا الفرع من علم الاجتماع، إلا أن قيام سوسيولوجيا حقيقية للآداب لا يتعدى الأربعين سنة.

فربما كان في استطاعتنا أن نقول دون كبير مبالغة، إن الحديث عن سوسيولوجيا الآداب عند غولدمان معناه الحديث عن نشأة هذا الفرع من علم الاجتماع، لكن هذا لا يعني قط إهمال تلك الإرهاصات التي كانت تبشر بميلاد هذه السوسيولوجيا، فغولدمان نفسه يرجعنا في كثير من الأحيان إلى الأعمال التي قامت بها جماعة فرانكفورت ملتفة حول لوكاش، فهو يسجل أن فضل لوكاش على هذا الفرع من علم الاجتماع لا يمكن أن ينكر، إذ أنه هو الذي ربط هذه السوسيولوجيا بعلم

11. in Traité de sociologie, t. 2, PUF, Paris, 1960, p. 299

الجمال في أشكاله المختلفة سواء عند كانط أو هيغل أو ماركس. كما أن غولدمان يورد بعض الرواد أمثال بينيشو في كتابه **أخلاق القرن الكبير** (1948) حيث يحاول هذا المؤلف أن يربط أعمال كورني وراسين وموليير بمختلف الطبقات الاجتماعية للمجتمع الفرنسي خلال القرن السابع عشر، وأمثال هاوسر في كتابه **التاريخ الاجتماعي للفن والآداب** (1953). وبالرغم من هذا فإنه يتعذر علينا أن نتحدث، بصدد هؤلاء، عن إرساء فعلي لسوسيولوجيا الآداب وعن طريقة جديدة لنقد الإنتاج الأدبي وتأويله بل وتفسيره كذلك.

والواقع أن الطابع المثالي الذي ساد الفكر الغربي خلال قرون ليست بالقصيرة، كان يحول دون ربط الأعمال الثقافية بصفة عامة، والإنتاج الأدبي على الخصوص، بالواقع المادي الذي ترعرع فيه والظروف الاجتماعية التي ينمو في حضنها، إن العمل الأدبي، بما هو عمل فني، كان يبدو، بالدرجة الأولى، مجالا لإبداع الخيال أكثر منه انعكاسا للواقع.

ثم إن أصحاب النقد الأدبي، تعودوا أن ينظروا إلى العمل الأدبي من حيث هو إنتاج لفرد بعينه، فلم يكن يسيرا على سوسيولوجيا الآداب أن تفرض نظرة تخالف باقي أنواع النقد الأدبي، وأن تنطلق من كون الإبداع الفني بصفة عامة، والأدبي على الخصوص تعبيرا عن وعي جمعي، وعي لا يتميز المبدع إلا من حيث إن مساهمته فيه تكون أقوى من مساهمات الآخرين. فها هنا ينظر إلى العمل الأدبي من حيث هو إنتاج للمجتمع بقدر ما هو إنتاج فردي. ويكون السؤال حينئذ عن الروابط التي توجد بين محتوى العمل الأدبي ومحتوى الوعي الجمعي، أو على الأقل، عن العلاقة التي تربط بين ذلك العمل وبين البنية الذهنية لعصر أو جماعة.

وقبل أن نستعرض رأي غولدمان بصدد طبيعة تلك العلاقة علينا أن نشير إلى بعض الأبحاث التي تدعي، هي الأخرى، أنها تدرس الأعمال الأدبية دراسة سوسيولوجية، فمن المفهوم أن هناك مجموعة من الأبحاث تهتم بنشر الأعمال الأدبية وكيفية توزيعها ومدى استهلاكها وإقبال الجمهور عليها. تلك هي الأبحاث التي يقوم بها الأستاذ ر. إيسكاربت في فرنسا مثلا. ولسنا في حاجة إلى أن نلح

على أن العمل الأدبي بما هو كذلك، يظل في مثل هذه الأبحاث عملا هامشيا وأن الدراسة لا تنصب هنا على الإنتاج الأدبي بقدر ما تهتم بالعلاقة التي تربط الكتب بالأسواق والمستهلكين.

غير أن هناك تيارا آخر لا يبدو أنه يهمل العمل الأدبي وأنه بالتالي، كان سباقا لإرساء قواعد سوسيولوجيا صحيحة للآداب. ذلك هو التيار الذي يمتد من مدام دوستايل إلى تين ومهرنغ. يحاول هؤلاء أن يبحثوا عن العلاقة التي تربط «محتوى» الوعي الجمعي للمجتمع في كليته أو لبعض الفئات الاجتماعية المعينة، بمحتوى الأعمال الأدبية. يعتبر غولدمان أن مثل هذه الأبحاث، تظل، هي الأخرى محدودة الأهمية كما تبقى عاجزة عن فهم طبيعة الأعمال الأدبية. ذلك أن العمل الأدبي إن كان لا يعمل إلا على عكس محتوى الوعي الجمعي فهو لن يتوفر على أية قيمة جمالية.

ضد كل سوسيولوجيا للآداب تجعل الإبداع الأدبي ظاهرة اقتصادية أو انعكاسا لوعي جمعي حقيقي، تقوم السوسيولوجيا التي أرسى قواعدها لوكاش وحاول غولدمان أن يعطيها صياغتها النظرية وتطبيقاتها العملية. وسنحاول فيما يلي أن نعرض لأهم المفاهيم الأساسية لهذه السوسيولوجيا البنيوية التكوينية وللمواقف التي تميزها عن كل سوسيولوجيا ميكانيكية. وسنجمل تلك المفاهيم في خمس نقاط أساسية :

1. من انعكاس المحتوى إلى التناظر البنيوي : مفهوم البنية الدالة،
2. مفهوم «النظرة إلى العالم» وأهميته المنهجية،
3. انتقاد التفسيرات السيكولوجية،
4. الوعي والواقع الاجتماعي،
5. مفهوم الوعي الممكن.

1. من انعكاس المحتوى إلى التناظر البنيوي: مفهوم البنية الدالة

يقول غولدمان: «إن المفهوم البنيوي التكويني الذي يعتبر لوكاش مبدعه بلا منازع، يقتضي تحولا جذريا للمناهج التي اتبعت في سوسيولوجيا الآداب. فجميع

الأعمال السابقة-ومعظم الأعمال الجامعية التي عرفت الوجود-كانت وما تزال تنصب على محتوى الأعمال الأدبية وعلى العلاقة التي تربط هذا المحتوى بمضمون الوعي الجمعي، وأقصد طرق تفكير الناس وسلوكهم في الحياة اليومية. فمثل هذا النوع من الدراسات، من شأنه أن يفتت وحده العمل إذا ما هو قصر اهتمامه على ما ليس في العمل الأدبي إلا تكرارا للواقع الاختياري للحياة اليومية»[12]. فالعلاقة التي تربط «الفكر الجمعي بإبداعات الأفراد، سواء أكانت أدبية أو فلسفية أو لاهوتية، لا تقوم في تطابق بين المحتويات والمضامين، بل في انسجام وتناسق بين البنيات، وذلك الانسجام يمكن أن يجد تعبيره عن طريق مضامين خيالية تخالف أشد الخلاف المحتوى الواقعي الحتيقي للوعي الجمعي»[13].

إن أهمية علم الجمال الجدلي تكمن في أنه توجه باهتمامه منذ البداية إلى هذه البنية المعبرة وإلى الوحدة التي توجد بين العمل الأدبي ودلالته. فمع ظهور كتاب **التاريخ والوعي الطبقي** لم يعد ينظر إلى العمل الأدبي كانعكاس لوعي جمعي، ولم تعد العلاقة الأساسية توجد في مستوى المضامين بل أصبح يبحث عنها في مستوى التوافق البنيوي. فأكثر الأعمال تباينا واختلافا يمكن أن يتوفر على بنية واحدة توافق النزعات التي تعاصر الوعي الجمعي لهذه الطبقة أو تلك، أو لهذا المجموع أو ذاك. «فالفرضية الأساسية للبنيوية التكوينية تقتضي أن كل ظاهرة تدخل تحت عدد من البنيات ذات مستويات مختلفة. ولكي أستخدم عبارة أفضلها، إن كل ظاهرة تدخل في كليات متناسقة، وهي تتخذ داخل كل من هذه البنيات دلالة خاصة (...).

إن كل عمل ثقافي هو في الوقت ذاته ظاهرة فردية واجتماعية، وهو يدخل في بنيتين تتكونان من شخص المبدع ومن الجماعة التي نشأت في حضنها المقولات الذهنية التي تحدد ذلك الشخص[14]».

يشكل مفهوم البنية الدالة هذا إحدى الركائز الأساسية التي تقوم عليها

12. Lucien Goldman : «La sociologie de la littérature», in Revue internationale des sciences sociales, UNESCO, vol. 19, n° 4, 1967

13. Pour une sociologie du roman. Gallimard, coll. «Idées», Paris, 1975, p. 41.

14. Marxisme et sciences humaines. Gallimard, coll. «Idées», Paris, , 1970, p. 26.

سوسيولوجيا الآداب عند غولدمان. ذلك أن هذا المفهوم يلعب في الوقت ذاته دورا نظريا ودورا معياريا «من حيث هو من جهة الأداة الأساسية التي تمكننا من فهم طبيعة الأعمال الإبداعية ودلالتها، ومن جهة أخرى فهو المعيار الذي يسمح لنا بأن نحكم على قيمتها الفلسفية أو الأدبية أو الجمالية. فالعمل الإبداعي يكون ذا صلاحية فلسفية أو أدبية أو جمالية بمقدار ما يعبر عن رؤية منسجمة عن العالم إما على مستوى المفاهيم أو على مستوى الصور الكلامية أو الحسية. وإننا سنتمكن من فهم تلك الأعمال وتفسيرها تفسيرا موضوعيا بمقدار ما نستطيع أن نبرز الرؤية التي تعبر هي عنها[15]». ذلك أن الفنان لا ينسج الواقع ولا يعلم الحقائق «إنه يخلق كائنات تشكل فيما بينها عالما موحدا. وبالطبع هذا العالم يجب أن يتمتع بنوع من الانسجام والمنطق الداخلي[16]».

لقد أظهر لوكاش منذ سنة 1923 أن العمل الفني يشكل عالما خياليا موحدا وأن كل دراسة تحاول أن تهتم بجانب معين منه دون اعتباره في وحدته وكليته، تظل بعيدة عن مجال الدراسات الجمالية الحقيقية. فلكي يفهم الباحث العمل الذي ينوي دراسته «عليه أولا أن يكشف عن بنية في إمكانها أن تدل على النص في كليته وذلك باتباع قاعدة أساسية وهي أن الباحث مرغم على أن يأخذ بعين الاعتبار النص بكامله وألا يضيف إليه أي شيء من عنديته[17]». فالانسجام الداخلي الذي يربط بين أجزاء العمل الأدبي يجعلنا عاجزين عن فهم أي جزء ما لم نربطه بالأجزاء وما لم نعتبره انطلاقا من بنية الكل. «فالأعمال الفلسفية والأدبية والفنية التي تستحق هذا الاسم تتميز بوجود انسجام داخلي بين أجزائها وبمجموعة من العلاقات الضرورية التي تربط مختلف العناصر المكونة لها أو تربط مضمون تلك الأعمال بشكلها. وهذا ما يجعل من المستحيل قيام دراسات قيمة لبعض عناصر العمل الأدبي خارجا عن المجموع الذي تشكل هي جزءا منه والذي يحدد هو وحده طبيعتها ودلالتها الموضوعية[18]».

15. Recherches dialectiques, Gallimard, Paris, 1959, p. 109.

16. Ibid., p. 55.

17. La sociologie de la littérature, «op. cit».

18. Recherches dialectiques, op. cit., p. 107.

2. مفهوم «النظرة إلى العالم» وقيمته المنهجية

يقول غولدمان : «إن البنية الداخلية للأعمال الفلسفية والأدبية أو الفنية العظمى صادرة عن كون هذه الأعمال تعبر، في مستوى يتمتع بانسجام كبير، عن مواقف كلية يتخذها الإنسان أمام المشاكل الأساسية التي تطرحها العلاقات فيما بين البشر والعلاقات بين هؤلاء وبين الطبيعة[19]». فالفلسفة والفن كما قال لوكاش في كتاب صدر سنة 1910 «يكونان إشكالا[20]» أي تعابير عن بعض النظرات إلى العالم. فـ «ليست مؤلفات أي مفكر إلا تعبيرا عن نظرة موحدة وكلية إلى العالم، وإننا لا نكون قد فهمنا تلك المؤلفات حق الفهم ما لم نتمكن من إدراك بنية المجموع وفهم كل مؤلف باعتباره جزءا من كل»[21].

يشكل مفهوم «النظرة إلى العالم» عند البنيوية التكوينية أداة منهجية تعادل في أهميتها مفهوم البنية الدالة. فبالنسبة لهذه البنيوية «إن العنصر الأساسي في دراسة الإبداع الأدبي يتجلى في كون الآداب والفلسفة، هي، في مستويات مختلفة، تعبيرات عن نظرة إلى العالم[22]». والنظرة إلى العالم هي تلك الرؤية الموحدة والمتناسقة حول علاقات الإنسان بالبشر وبالعالم. إلا أن هذه الرؤية لا تعطى في المستوى الاختباري ولا تطفو على السطح، بل إنها من وضع العالم الاجتماعي. إنها إذن أداة منهجية وليست معطى من معطيات التجربة، ثم إن النظرات إلى العالم لا ترجع إلى أفراد معينين وإنما هي تتوقف في ظهورها وأشكالها على ظروف تتجاوز الأفراد وتمتد في التاريخ والمجتمع. فهي «ليست وقائع فردية بل إنها ظواهر اجتماعية. إنها رؤية إلى العالم منسجمة متناسقة، هذا في حين أن فكر الأفراد قلما يكون كذلك[23]» ذلك ما يجعل النظرات إلى العالم متوقفة في ظهورها وتحولها على الظروف الاجتماعية. «فالنظرات الجديدة إلى العالم لا تظهر بصفة

---

19. Ibid., p. 108.

20. Ibid., p. 33.

21. Ibidem.

22. Ibid., p. 46.

23. Ibidem.

مباغتة بفعل حدس عبقري من العباقرة (...) فالأمر يستلزم عددا كبيرا من الجهود الموحدة في الاتجاه نفسه والتي غالبا ما تمتد عبر أجيال عديدة. وبعبارة موجزة فمن الضروري أن يتوفر تيار اجتماعي[24]».

يصوغ عالم الاجتماع نماذج معينة يفسر عن طريقها الأعمال الفكرية والأدبية. فهذه النماذج إذن لا تعطى في التجربة، لكن هذا لا يعني أن الدارس للأعمال الأدبية يضع النماذج التي يحلو له وضعها دون مراعاة المعطيات التاريخية. فإن لم تكن النظرات من معطيات التجربة فهي ليست مع ذلك من صنع عالم الاجتماع. إنها وليدة تيار اجتماعي «وإن حضور هذه النظرة إلى العالم أو تلك في فترات بعينها من التاريخ يكون نتيجة للوضع العياني الذي توجد عليه مختلف المجموعات البشرية خلال التاريخ[25]». لذا كان عدد النظرات محصورا محدودا، فهناك «عدد محدود من النظرات النموذجية إلى العالم: هناك العقلانية والتجريبية والحلولية والصوفية الحدسية والفردانية الإرادية والرؤية المأساوية والموقف الجدلي سواء أكان مثاليا أو ماديا إلخ[26]».

ها هنا أيضا تبدو مساهمة لوكاش كبيرة الأهمية فهو «قد زاد النماذج الفلسفية والأدبية غنى وثراء وذلك:

- لكونه كشف عن «نماذج» لم تكن ظاهرة جلية فيما قبل كالرؤية المأساوية للعالم، رؤية «المحاولات الأدبية»، رؤية الرواية. وهكذا فقد زودنا بوسائل ثمينة لفهم مفكرين أمثال مونتيني وكانط وباسكال.

- ولكونه حلل عناصر لم تكن ملاحظة فيما قبل أتم الملاحظة في النظرات إلى العالم التي كانت معروفة حتى ذلك الوقت، كما هو الشأن مثلا عندما بيّن الروابط التي توجد بين النقاط الأساسية في العقلانية والتجريبية اللتين كانتا تظهران متقابلتين أتم المقابلة.

- ثم أخيرا لكونه بين أن مشكل التواصل وعلاقات الإنسان مع الآخرين

24. Ibid., p. 31.

25. Ibid., p. 108.

26. Ibid., p. 41.

يشكل النقطة الأساسية التي تصدر عنها باقي العناصر المكونة لمعظم النظرات «النموذجية» إلى العالم[27]».

وفيما يتعلق بالأعمال الأدبية بصفة خاصة تتجلى أهمية لوكاش في أنه وضع نموذجا للرواية. «فانطلاقا من العلاقة التي تربط البطل بالعالم، يميز لوكاش بين ثلاثة نماذج صورية للرواية الغربية خلال القرن التاسع عشر، بالإضافة إلى النموذج الرابع الذي كان يشكل آنئذ تحولا للنوع الروائي نحو أشكال جديدة كانت تقتضي تحليلا من نوع آخر. هذه الإمكانية الرابعة كانت تنحو نحو الشكل الملحمي، أما فيما يتعلق بالنماذج الثلاثة للرواية والتي ينصب عليها تحليل لوكاش فهي :

أ. رواية «المثل الأعلى المجرد» التي تتميز بفعالية البطل وبوعيه الضيق أمام تعقيد العالم (تمثل هذا النموذج روايات **دون كيشوت** لسرڤانتس، **والأحمر والأسود** لستاندال.

ب. الرواية السيكولوجية الموجهة نحو التحليل الداخلي والتي تتميز بسلبية البطل ووعيه اليقظ الذي يتجاوز في اتساعه ما يحمله له عالم الأعراف والعادات (تمثله رواية **التربية العاطفية** لفلوبير).

ج. وأخيرا الرواية التربوية التي تنتهي بأن تفرض على نفسها حدودا والتي لا تخلد إلى تقبل عالم الأعراف والعادات والتخلي عن سلم القيم بالرغم من كونها تمتنع عن البحث الإشكالي (يمثل هذا النوع غوته في **ڤيلهايم مايستر**)[28]».

ليس وضع النماذج غاية في حد ذاته مثلما أن الربط بين العناصر الداخلية للعمل الأدبي ليس إلا وسيلة لربط أعمق، فبعد أن يحاول عالم الاجتماع أن يفهم «العمل في ذاته ودلالته الخاصة بعد أن يحكم عليه في مستواه الجمالي بما هو عالم مشخص من الكائنات والأشياء التي أبدعها الكاتب الذي يحدثنا من خلال ذلك العمل[29]»، وبعد أن يصوغ نماذج النظرات إلى العالم، يبقى عليه أن يفهم هذا العمل ويفسره.

27. Ibid., pp. 41-42.

28. Pour un sociologie du roman, op. cit., pp. 24-26.

29. Recherches dialectiques, op. cit, p. 48.

وقد قلنا إن سوسيولوجيا الآداب تعتبر المبدع الحقيقي هو المجتمع، ولا تكتفي بالوقوف عند أفراد معينين، كما قلنا إنها تعارض بذلك كثيرا من أنواع النقد الأدبي أو التاريخ الأدبي التقليدي. لكن هذا لا يعني مطلقا أن الإبداعات الأدبية لا تتأثر بحياة مبدعيها ومزاجهم الشخصي. ونحن نعلم أن تراثا هاما من النقد الأدبي قد ظل لمدة طويلة مقتصرا، في دراسته للأعمال الأدبية، على التفسيرات السيكولوجية وعلى إرجاع الإبداعات لعوامل فردية شخصية. والظاهر أن لا محيد لنا عن مثل تلك التفسيرات إن نحن أردنا فهم تلك الأعمال، ذلك هو السؤال الذي يطرحه غولدمان على نفسه والذي سنحاول الإجابة عنه في هذا القسم الثالث.

3. انتقاد التفسيرات السيكولوجية

«يمكن أن يطرح علينا السؤال : لماذا نربط العمل الأدبي بالدرجة الأولى بالجماعة ولا نرجعه إلى الفرد الذي أبدعه، خصوصا وأنه إذا كانت الرواية الجدلية لا تنكر أهمية الفرد فإن المواقف العقلانية والتجريبية والفينومينولوجية لا تنفي هي الأخرى واقع الوسط الاجتماعي شريطة أن نرى فيه مجرد إشراط خارجي؟[30]»، يجيب غولدمان عن هذا السؤال بشكل حاسم : «إن نحن اعتبرنا أن الفرد هو الذات المبدعة، فإن أهم جزء من العمل المدروس يظل عرضيا[31]»، «فيمكننا مثلا أن نربط مسرح كلايست بوضعه الأسروي وعلاقاته مع والده وأخته، كما يمكننا أن نربطه بالصراع الذي كان دائرا في ألمانيا وقتئذ بين الإيديولوجية القائلة بالحرية وتلك المنادية بالسلطة. وإذا ما أبعدنا كل اعتبار حول الصلاحية الفعلية لهذا التحليل أو ذاك فإنه يظهر لنا جليا من الناحية المنهجية أن التحليل الأول ليس في إمكانه أن يبرز بوضوح إلا الدلالة الشخصية والفردية للإبداع الفني بالنسبة للفرد (كلايست)، وإنها دلالة لا تخلو من أهمية في حد ذاتها بالنسبة لعالم النفس الذي يريد أن يعرف هذا الشخص. ولكنها لا تختلف كثيرا من وجهة النظر هذه عن كثير من الوقائع التي شهدتها حياة كلايست والتي لا تتمتع بأية قيمة جمالية. أما

30. Pour une sociologie du roman, op. cit., p. 340.

31. Ibidem

التحليل الثاني فإنه يهتم بالدرجة الأولى ومن الناحية المنهجية، بالقيمة العامة، أي القيمة الجمالية التاريخية والمجتمعية للعمل الفني[32]».

ذلك أن التفسيرات السيكولوجية التي تريد أن تفهم العمل الأدبي بإرجاعه إلى الظروف الشخصية لحياة مبدعه، تظل تفسيرات لحياة الفنان لا للعمل في حد ذاته. إنها لا تفيد سوسيولوجيا الآداب وإنما تفيد معرفة الأشخاص. هذا إن سلمنا بإمكان قيام تلك التفسيرات، فما بالك لو كان قيامها ذاته متعذرا صعب المنال. لذا فهناك «اعتراضات كثيرة تقوم ضد التفسيرات السيكولوجية: أولها وأقلها أهمية يرجع إلى ضعف معلومتنا عن الحياة النفسية للكاتب (...) ثم إن هذه التفسيرات لم تنجح قط في تفسير جزء هام من النص الأدبي، بل إنها غالبا ما تقتصر على بعض العناصر الجزئية أو بعض السمات المغرقة في العمومية.

وأخيرا هناك اعتراض ربما كان أكثرها أهمية (...) وهو أن تلك التفسيرات، إذا ما هي استطاعت أن تفسر بعض المظاهر والميزات التي تميز العمل الأدبي فغالبا ما يكون الأمر متعلقا بمظاهر وسمات بعيدة عن الأدب[33]» أضف إلى ذلك أن التفسير السيكولوجي بطبيعته تفسير صعب يقتضي الحضور الشخصي للشخص الذي تريد فهم حياته وأعماله. ف «البنية السيكولوجية هي من التعقيد بحيث لا يمكننا تحليلها في ضوء هذه المجموعة من الشهادات أو تلك. وهي مجموعة تتعلق بفرد فارق الحياة أو بكاتب ليست لنا معرفة مباشره به[34]».

لكل تلك الأسباب تؤكد سوسيولوجيا الآداب أهميتها على حساب التحليلات التي تقف عند الأفراد وحياتهم الشخصية «فالتاريخ الشخصي للكاتب لا يعد عنصرا أساسيا في تفسير العمل الأدبي، وإن معرفة فكر الكاتب ومقاصده وأهدافه ليست عنصرا أساسيا لفهم ذلك العمل[35]». لا يعني هذا أن معرفة (ترجمة) الكاتب عديمة النفع خالية من كل فائدة، فقد «يكون لرسم الحياة الشخصية للمؤلف أهمية كبرى، وإن من واجب تاريخ الأدب أن يوليها أكبر العناية كي يستقي في كل

32. Marxisme et sciences humaines, op. cit., pp. 26-27.

33. La sociologie de la littérature», op. cit».

34. Pour une sociologie du roman, op. cit., p 341.

35. Ibid., p 50

حالة خاصة، المعلومات والتفسيرات التي يمكنها أن تزوده بها. ولكن لا ينبغي عليه أن ينسى أبدا أنه عندما يتعلق الأمر بتحليل أعمق، لا تكون الحياة الشخصية إلا عاملا جزئيا وثانويا[36]. ذلك أن العلاقة بين العمل الأدبي وحياة الأديب لا تكون قط علاقة ضرورية. فلو أن أدباء كراسين أو موليير قد تلقوا تربية مغايرة وعاشوا في وسط مخالف لأعطوا للمشاكل الفردية التي واجهتهم حلولا أخرى، ولألفوا كتبا مغايرة لما ألفوه. ولكن العلاقة التي تربط مسرح راسين باليانسنيين ونبلاء الثوب والتي تشد هزليات موليير إلى نبلاء القصر علاقة ضرورية، وهي التي تمكننا من تفسير العمل الأدبي وفهمه، ومن التحليل الجمالي لنصوصهم الأدبية.

علينا إذن أن نخرج عن المحددات الفردية الشخصية للعمل الأدبي وأن نحاول فهمه وتفسيره بإدراك العلاقة التي تربطه لا بحياة مبدعه بل بتلك النظرات إلى العالم التي أثبتناها والتي توافق، كما سنرى، فئات اجتماعية معينة.

ولكن إذا كانت التفسيرات السيكولوجية (العادية) عاجزة عن أن توضح لنا الإبداعات الأدبية، لماذا لا نلجأ إلى تقنيات التحليل النفسي. صحيح أن التفسيرات السيكولوجية (العادية) تقف عند «الأحوال الشعورية للكاتب»، والمعروف أن «الشعور لا يشكل إلا عنصرا جزئيا من السلوك البشري، وأنه غالبا ما يشمل محتوى لا يطابق الطبيعة الموضوعية لذلك السلوك[37]». فلماذا لا نلجأ إذن إلى كشف غياهب اللاشعور وإخضاع العمل لتحليل نفسي ؟

يعترف غولدمان أن السوسيولوجيا التكوينية تلتقي مع التحليل النفسي في نقاط ثلاث على الأقل :

أ. القول بأن كل سلوك إنساني هو جزء من بنية دالة واحدة على الأقل.

ب. لفهم هذا السلوك يجب إدخاله في تلك البنية التي ينبغي على الباحث أن يكشف عنها.

ج. القول بأن تلك البنية لا تفهم فهما حقيقيا إلا إذا أدركناها في تكونها الفردي أو التاريخي حسب الأحوال.

---

36. Recherches dialectiques, op. cit., pp. 47-48.

37. La sociologie de la littérature, «op. cit».

وخلاصة القول إن التحليل النفسي، مثله مثل السوسيولوجيا التي ندعو إليها، هو بنيوية تكوينية[38]».

لا داعي أن نلح هنا على أن الممارسة الحقيقية لعملية التحليل تقتضي الحضور الفعلي للمحلَّل أمام المحلِّل، وبالتالي فهي تتعارض مع وجود فواصل زمانية أو مكانية بين الدارس والمدروس. لكن الأهم من ذلك هو أن التحليل النفسي، مثله مثل أي تفسير سيكولوجي، يحاول أن يرجع كل سلوك إنساني إلى ذات فردية، هذا في حين أن سوسيولوجيا الآداب تحاول أن تبحث عن الأبعاد الاجتماعية التي تحدد العمل الأدبي، ثم إن تفسيرات التحليل النفسي لا تمكننا إلا من فهم جزء ضئيل من النص الأدبي، وليس في إمكانها أن تميز عمل عبقري عن هذيان مختل معتوه.

لا مفر إذن من الخروج من كل تفسير نفساني حتى وإن ادعى اعتماد التحليل النفسي وربما تعلق الأمر بالخروج من كل تفسير فرداني يقف عند اعتبار الأعمال الأدبية من حيث هي إنتاجات أفراد «فكون راسين مثلا قد ألف مجموعة من المسرحيات شيء كانت له دلالته بالنسبة للشخص راسين وتتجلى تلك الدلالة إن نحن رجعنا إلى شبابه الذي قضاه في بور رويال، وإلى علاقاته التي أنشأها فيها بعد مع أصحاب المسرح ومع القصر، وكذا في العلاقات التي أقامها مع الجانسينيين، وإلى عنصر آخر من حياته، لكن وجود الرؤية المأساوية قد كان من المعطيات التي انطلق منها راسين[39]». علينا إذن أن نخرج من حياة راسين لفهم أعماله كما علينا أن نربط الأعمال الأدبية بالنظرات إلى العالم التي أثبتناها والتي توافق كما سنرى، طبقات اجتماعية معينة. فالبنيات الذهنية تظل غامضة غير مفهومة إن لم نربطها بالظروف الاجتماعية التي تنشأ في حضنها.

4. الوعي والواقع الاجتماعي

«بعد أن يثبت الباحث، مثلا، نماذج العقلانية والرؤية المأساوية والرومانسية

38. Ibidem.

39. Ibidem.

الحدسية، وبعد أن يدرس بطريقة باطنية فكر ديكارت وباسكال وكانط وشلينغ، عليه أن يتساءل عن الشروط الاجتماعية التي سمحت بازدهار تيار عقلاني في فرنسا (ديكارت-كورني) وبظهور نظرة مأساوية للعالم (باسكال-راسين) خلال القرن السابع عشر، أو بنمو رؤية مأساوية في ألمانيا فيما بين سنوات 1780-1805 (كانط، شيلر وهولدرين)[40]».

ليس المنهج الباطني بكاف وحده لدراسة النص الأدبي. نعم، إن الوقوف عند النص في حد ذاته والدراسة المحايثة له أمر ضروري وخطوة أولى لابد منها، ولكنها لا تغنينا عن البحث عن الشروط الاجتماعية التي ينمو العمل في حضنها. فـ«إذا لم يكن في إمكاننا أن نفسر فكرا بالرجوع إلى أسسه الاجتماعية والاقتصادية قبل أن نعرفه في كليته وفي بنيته الخاصة، فلا يقل عن ذلك صحة، أن البحث عن هذه الأسس الاجتماعية والاقتصادية يسمح لنا بدوره بأن نتبين تبينا أفضل ونفهم أحسن الفهم مضمون الفكر المدروس[41]».

ولكن البحث عن تلك الشروط الاجتماعية لا يعني الرجوع إلى تفسيرات ميكانيكية تعتبر الفكر صدى منفعلا يعكس الواقع، فإن «أشنع الأخطاء، وأكثرها ذيوعا بالرغم من ذلك، هو ذلك الذي يخلط بين المادية الجدلية ونظريات تين، والذي يريد أن يفسر عمل المفكر برسم حياته الشخصية والوسط الاجتماعي الذي عاش فيه.

ليس في وسعنا أن نتصور فكرة أبعد من هذه عن المادية الجدلية، ولسنا في حاجة إلى أن نتصور الفكر الفلسفي أو الإبداع الأدبي ككيانين ميتافيزيقين مفصولين عن باقي مظاهر الحياة الاقتصادية والاجتماعية، ومع ذلك، يظل واضحا أن حرية الكاتب والمفكر تلعب دورا أساسيا، وأن علاقاته بالحياة الاجتماعية علاقات تتخللها كثير من الوسائط ويطبعها التعقيد، وأن المنطق الداخلي لعمل المفكر أو الأديب يتمتع باستقلال ذاتي لم ترد نزعة سوسيولوجية مجردة أو ميكانيكية أن

40. Recherches dialectiques, op. cit., p.42.

41. Ibidem.

تعترف بوجوده[42]». ولكن إن كان في استطاعتنا أن نعتبر الوعي فعالا وليس مجرد مرآة منفعلة فربما لم يكن في إمكاننا أن ننفي دور العامل الاقتصادي في تحديد النشاط البشري في جميع أبعاده بما فيها الإبداعات الفنية ! يعتبر غولدمان أن المادية الجدلية الحقة لا تقول بهيمنة مطلقة للقطاع الاقتصادي عن باقي القطاعات.

فهناك ظروف تاريخية معينة سمحت لما هو اقتصادي بأن يتصدر القطاعات الأخرى، فإذا ما عرفت الظروف التاريخية للمجتمعات تغيرا جديدا فربما أسند دور الصدارة إلى عوامل غير العامل الاقتصادي : «ما القول إذن في الرأي الذي يقول بهيمنة العوامل الاقتصادية ؟ إن هذه الهيمنة، إذا ما اعتبرت في مجموعها كنظرية للتطور التاريخي فهي لا تعني عند ماركس إلا أنه خلال التاريخ الماضي، سواء لفقر المجتمعات البدائية وعوزها، أو لتقسيم المجتمعات اللاحقة تقسيما طبقيا، اضطر البشر إلى أن يخصصوا نصيبا وافرا من نشاطهم لحل المشاكل التي تتعلق بإنتاج الثروات المادية وتوزيعها، أي لحل المشاكل التي نطلق عليها مشاكل اقتصادية. وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن حياة البشر تشكل وحدة تسعى نحو الانسجام، فإن الهيمنة الكمية لما هو اقتصادي على فكر الأفراد وسلوكهم تنتهي بأن تعطي للقطاع الاقتصادي دور الأسبقية كعامل ديناميكي في الصيرورة التاريخية. لكن الأمر لا يتعلق إلا بأسبقية فعلية واقعة وليس بأسبقية مبدئية منطقية. إنها أسبقية معرَّضة للاختفاء[43]».

تتضح لنا الآن الأسباب التي جعلت السوسيولوجيا تنحو نحو النزعة الميكانيكية، والتي مهدت الطريق لرواج الرأي الذي يقول بانعكاس الواقع على مستوى الوعي، والذي يذهب إلى أن الوعي مرآة منفعلة. إن هيمنة العامل الاقتصادي في بعض الأشكال التاريخية التي اتخذتها البنيات الاجتماعية جعلت البعض يتوهم أن الوعي يكون دوما سلبي الدور. نعم إن دور الوعي قد يتخذ شكلا غير إيجابي، ولكن ذلك لا يتم إلا في ظروف تاريخية بعينها، وبالضبط في مجتمعات يطغى فيها القطاع الاقتصادي. لذا فإن نظرية الوعي الانعكاسي ليست

42. Ibid., p. 46.

43. Ibid., pp. 67-68.

نظرية مطلقة الصدق ولا هي مطلقة الخطأ: «ما القول في نظرية الوعي الانعكاسي ؟ هل هي نظرية خاطئة بحذافيرها ؟ طبعا لا. إلا أنها لا تعبر عن نموذج صالح لكل الأشكال التي تتخذها العلاقة بين البنية السفلى والعليا، إنها لا تعبر إلا عن شكل خاص لتلك العلاقة ومتعلق بالمجتمع الرأسمالي التقليدي. ففي هذا المجتمع يسعى الوعي إلى أن يصبح مجرد انعكاس، ويفقد كل وظيفة فعالة بمقدار ما ينتشر التشيؤ، وهو نتيجة طبيعة لاقتصاد السوق، وبمقدار ما يصيب جميع القطاعات سواء قطاعات الفكر، أو الوجدان والعاطفة.

فليست الأخلاق ولا الفن ولا الآداب حقائق مستقلة عن الحياة الاقتصادية، كما أنها ليست مجرد انعكاس لتلك الحياة. غير أنها تسعى في العالم الرأسمالي إلى أن تصبح كذلك كلما فقدت أصالتها نتيجة لظهور كل اقتصادي مستقل يسعى إلى السيطرة على جميع مظاهر الحياة البشرية[44]».

في النظام الرأسمالي يصبح التنظيم اليومي للحياة الاجتماعية تنظيما اقتصاديا بالدرجة الأولى، لذا فهو يفرض أولوية الاهتمامات الاقتصادية ويضمن لها الأسبقية. فالفرد يصبح في هذا النظام (إنسانا-اقتصاديا) بالدرجة الأولى، ويكون بالضرورة إما منتجا أو مستهلكا أو موزعا، وبالتالي خاضعا لميكانيزمات النظام الاقتصادي وقوانينه. فليس من الغريب إذن أن تأخذ هذه القوانين والآليات الدور نفسه عند تفسير حركة المجتمع وإنتاجاته المادية والمعنوية. وليس من باب الصدفة أن يغدو الوعي هنا مجرد وعي انعكاسي: «يسعى كتاب **الرأسمال** إلى أن يبين أن الظواهر الاقتصادية بما هي كذلك، تشكل وقائع تاريخية محدودة ظهرت خلال فترات معينة من النمو، وهي مدعوة لأن تختفي عبر التحولات اللاحقة. إنها ظواهر تتميز بالدرجة الأولى بظهور قطاع مستقل عن الحياة الاجتماعية في كليتها، قطاع يؤثر تأثيرا تتزايد شدته على باقي القطاعات الأخرى (...) بهذا المعنى تتخذ الوقائع الاقتصادية قيمة تفسيرية عند دراسة الظواهر التي تتم في القطاعات الأخرى[45]».

.44 Ibid., p. 68.

.45 Marxisme et sciences humaines, op. cit., pp. 22-23.

في المجتمع الرأسمالي وفيه وحده، يصبح الوعي الجمعي مجرْد انعكاس، ويفقد الوعي كل فعالية، ويلحقه مرض الفيتيشية والتشيؤ. ذلك أن نظام السوق هو المصدر الاجتماعي للتشويه الذي يلحق بالفعاليات البشرية لأنه يكسب كافة الموضوعات قيمة تبادلية فتفقد فيه قيمتها المباشرة والاستعمالية من حيث إنها قادرة على إشباع حاجات معينة. ففي هذا النظام يتسم كل شيء بالصبغة الاقتصادية وترتبط الأشياء بعلاقات اجتماعية، ويرتبط البشر بعلاقات مادية، «فبالنسبة للمجتمع الرأسمالي وفي اقتصاد السوق تتغير العلاقة بين العمل الأدبي وبين الوعي الجمعي، أو على الأصح تصبح العلاقة مباشرة بين العمل الأدبي والبنية الاقتصادية مادام الوعي الجمعي يتحول في هذا المجتمع إلى مجرد انعكاس[46]».

يرى غولدمان أن الرواية تشكل العمل الأدبي الذي يعكس الحياة اليومية في مجتمع يطبعه نظام السوق : «إن الشكل الروائي يظهر لنا نقلا للحياة اليومية للمجتمع الفرداني الذي يسيطر عليه نظام السوق إلى المستوى الأدبي. فهناك تناسب دقيق بين الشكل الأدبي للرواية (...) وبين العلاقات اليومية التي تربط البشر مع الثروات بصفة عامة والتي تربط البشر فيما بينهم في نظام ينتج من أجل السوق[47]» : فكيف يتم الربط بين البنيات الاقتصادية وبين الأشكال الأدبية التي يعبِّر بها مجتمع اقتصاد السوق عن نفسه ؟ «لقد افترضنا ، فيما يتعلق بهذه النقطة التقاء عوامل أربعة :

أ. ميلاد مقولة التوسط في أذهان أعضاء المجتمع البورجوازي كشكل أساسي من أشكال التفكير، وذلك بفعل سلوكهم الاقتصادي وبفضل وجود القيمة التبادلية (...) وميل هؤلاء الأفراد إلى النظر إلى جميع القيم من زاوية التوسط والوساطة، ونزعتهم إلى أن يجعلوا من المال والميزة الاجتماعية قيما مطلقة لا مجرد وسائط.

ب. يظل بعض أفراد هذا المجتمع «إشكاليين» من حيث أن تفكيرهم وسلوكهم يبقى خاضعا لقيم كيفية (ومن بين هؤلاء المبدعون للأعمال الأدبية) (...).

ج. بما أن أي عمل مهم لا يمكن أن يكون مجرد تعبير عن تجربة فردية خالصة،

---

46. Pour une sociologie du roman, op. cit., p. 366.

47. Ibid., p. 36

فمن المحتمل أن الشكل الروائي لم يستطع أن يعرف الوجود ويزدهر إلا عندما ظهر استياء وجداني وطموح عاطفي نحو قيم كيفية، إما في المجتمع بكامله، أو عند بعض الفئات الوسطى التي ينتمي إليها معظم كتاب الرواية.

د. وأخيرا فقد كان في المجتمعات الليبرالية التي تنتج من أجل السوق مجموعة من القيم كانت تتمتع بأهمية شمولية وصلاحية عامة، تلك هي قيم النزعة الفردانية لليبرالية المرتبطة بوجود أسواق المزاحمة (كالحرية والمساواة والملكية...) وانطلاقا من هذه القيم ظهر شكل يرسم الحياة الشخصية، وهذا الشكل الأدبي أصبح هو العنصر المكون للرواية[48]».

وهكذا فليس ميلاد الرواية كشكل أدبي يعبر عن حياة المجتمع الذي تطغى عليه القيم الرأسمالية ويطبعه نظام السوق، ليس ذلك الميلاد بالأمر الغريب «ذلك أن الشكل الشديد التعقيد الذي تمثله الرواية في الظاهر، هو ذاته الذي يعيش عليه الناس كل يوم عندما يرغمون على السعي وراء كل غاية والبحث عن كل قيمة استعمالية بكيفية متدهورة يطبعها الكم والقيمة التبادلية. وهذا يتم في مجتمع لا يمكن أن تولد فيه أية محاولة للسعي المباشر نحو القيمة الاستعمالية إلا عند أفراد متدهورين، ولكن بكيفية أخرى، أي عند أفراد (إشكاليين)[49]».

هؤلاء الأفراد يحاولون، في هذا العالم الذي يسوده الكم على حساب الكيف والذي تحل فيه القيمة التبادلية محل القيم الاستعمالية، يحاولون أن يستغنوا عن الوسائط ويقدرون الأشياء بقيمتها الحقيقية وبنفعها ومدى إشباعها لحاجات الإنسان لا بقيمة تبادلية شاملة هي المال الذي هو شيء الأشياء، لذا فهم يظلون خارج المجتمع وعلى هامشه ويصبحون أبطالا (إشكاليين) على حد تعبير لوكاش. لذا فالرواية «تتميز بكونها تحكي عن محاولة للبحث عن قيم أصيلة، بكيفية متدهورة وفي مجتمع متدهور، ويتجلى ذلك التدهور فيما يتعلق بالبطل، في التوسط وفي إضمار القيم الأصيلة وعدم تجليها[50]».

48. Ibid., pp. 46-49.

49. Ibid., p. 39.

50. Ibid., p. 35.

إن الرواية «هي بحث عن قيم أصيلة في عالم متدهور[51]». لذا فإن الفنان في المجتمع الرأسمالي هو بالدرجة الأولى إنسان معارض للقيم التي تسود مجتمعه «ففي المجتمع الذي يربط باقتصاد السوق يكون الفنان شخصا إشكاليا أي ناقدا ومعارضا للمجتمع»[52]. « فباسم تلك القيم التي تكون الوعي البورجوازي في فترة تكوينه يقوم الروائي ضد مجتمع أو صنف من المجتمع ينفي بالضرورة في حياته العملية ما يتبجح به من قيم. لذا فإن رواية البطل الإشكالي هي دوما في بنيتها رواية انتقادية واقعية. إنها تثبت استحالة قيام نمو أصيل للشخصية[53]». ذلك ما يفسر العداء الذي يناصبه الفكر البورجوازي للفن بصفة عامة وللأدب على الخصوص «فالسمة الأساسية للفكر البورجوازي وللعقلانية هو جهلها للفن ووجوده، فلا وجود لأستطيقا عند ديكارت أو عند سبينوزا، وحتى عند بومغارتن؛ ليس الفن إلا شكلا ساذجا للمعرفة[54]».

ها نحن نرى المكانة الأساسية التي تتخذها نظرية التشيؤ في السوسيولوجيا التكوينية، وما ذلك أيضا إلا امتدادا لآراء لوكاش، فنحن نعلم جميعا الأهمية التي يعطيها كتاب **التاريخ والوعي الطبقي** لذلك المفهوم. ففي اقتصاد السوق يتشيأ الوعي ويفقد كل قيمة وكل وظيفة لكي يصبح مجرد انعكاس للحياة الاقتصادية. لذا فإن العلاقة بين البنيات الاقتصادية والعمل الأدبي لا تتم في المجتمع الرأسمالي عن طريق الوعي الجمعي، كما كانت ترتئي السوسيولوجيا التقليدية بل خارج ذلك الوعي. لا يكفي إذن أن نربط العمل الأدبي بالواقع الاجتماعي عن طريق الوعي الجمعي الفعلي الحقيقي مادام هذا الوعي قد يتلاشى وينعدم ولابد من مفهوم جديد: ذلك هو مفهوم الوعي الممكن.

5. الوعي الممكن

51. Ibid., p. 23.

52. Ibid., p.. 56

53. Ibid., p. 367.

54. Ibid., p. 55.

حاولت معظم الدراسات السوسيولوجية، قبل لوكاش وغولدمان، أن تجد علاقات بين الأعمال الأدبية وبين الوعي الجمعي لهذه الفئة أو للأخرى، وتوهّم نقاد الأدب «أن الحياة الاجتماعية لا يمكن أن تعبر عن نفسها على مستوى الآداب والفن والفلسفة إلا عبر حلقة وسطى هي الوعي الجمعي[55]». لكن العمل الأدبي في رأي غولدمان ليس مجرد انعكاس لوعي فعلي حقيقي، وإن «ما يفصل السوسيولوجيا الماركسية عن النزعات السوسيولوجية الوضعية والنسبية أو التلفيقية، هو أن الأولى تعتبر أن المفهوم الأساسي ليس هو الوعي الفعلي الحقيقي بل هو الوعي الممكن الذي يسمح وحده بفهم الوعي الأول[56]». إن كل فئة من الفئات الاجتماعية تبني وعيها وبنياتها الذهنية في علاقة متينة مع ممارستها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية داخل المجتمع في كليته. ولكن ليس هناك وجود للوعي الجمعي خارج وعي الأفراد، وكل فرد يشكل جزءا من عدد هائل من الجماعات بحيث يكون وعيه خليطا متباينا بل ومتناقضا، ذلك أن الفرد يتلقى تأثيرات جماعات لا ينتمي إليها بواقعه الاجتماعي. وهكذا فلا وجود للوعي الجمعي إلا كحقيقة ممكنة وكإمكانية داخل وعي كل فرد من الجماعة. لذا فالوعي الجمعي هو في سائر الأحوال ميل ونزوع أكثر مما هو وجود فعلي. «فالوعي الجمعي ليس واقعة أولى ولا حقيقة مستقلة، إنه يتكون ضمنيا داخل السلوك العام للأفراد الذين يساهمون في الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية[57]» وإذا كان الوعي الفعلي للجماعات لا يقترب إلا قليلا وفي فترات وجيزة من الانسجام ومن التعبير عن حقيقة الجماعة، فإن الوعي الممكن قد يجد تعبيره الفعلي من خلال تأملات فكرية أو أعمال خيالية لبعض المبدعين. وهكذا فضد سوسيولوجيا الآداب التي تجعل اهتمامها ينصب على المحتوى وانعكاس الوعي الجمعي الفعلي، تقوم سوسيولوجيا مغايرة تهتم بالبنيات وبالوعي الممكن : «فإذا كان على عالم الفيزياء أن يأخذ بعين الاعتبار مستويين من المعرفة : المستوى النموذجي المثالي، وهو مطابقة الفكر للأشياء ثم

55. Ibid., p. 43.

56. Ibid., p. 41.

57. Ibidem.

المعارف الفعلية التي يعرفها عصره والتي تتوقف قيمتها على مقدار بعدها عن تلك الأشياء، فإن على المؤرخ وعالم الاجتماع أن يضيفا إلى اعتبارهما عنصرا ثالثا على الأقل يتوسط المستويين السابقين : ذلك هو أقصى وعي ممكن للطبقات التي تشكل المجتمع الذي يحللانه.

إن الوعي الفعلي هو حصيلة لعدة حواجز وانحرافات تفرضها مختلف عوامل الواقع التجريبي لتحول دون تحقيق هذا الوعي الممكن. ولكن، مثلما أنه من الضروري لفهم الطبقة، ذلك الواقع الاجتماعي الأساسي، (...) فإن من الضروري كذلك أن نفصل الوعي الممكن لطبقة ما عن وعيها الفعلي في فترة ما من الفترات التاريخية[58]». فالوعي الفعلي يكون دوما ناتجا عن تحديدات وانحرافات تفرضها على الوعي الطبقي تأثيرات مختلف الجماعات والعوامل الطبيعية والكونية، أما الوعي الممكن فهو يعبر عن إمكانيات وذلك في مستوى الفكر والعمل : «فإذا كان الوعي الفعلي الحقيقي لطبقة ما هو ما تعرفه عن واقعها في فترة معينة وفي بلد بعينه[59]»، فإن «الوعي الممكن هو أقصى ما يمكن لطبقة أن تعرفه عن واقعها دون أن تعارض المصالح الاقتصادية والاجتماعية المرتبطة بوجودها كطبقة[60]». الطبقة الأولى، وهي الطبقة التي تتمتع بوجود حقيقي هي الطبقة-في-ذاتها أما الثانية فهي طبقة-من أجل-ذاتها.

الوعي الممكن إذن هو «أقصى ما يمكن أن يبلغه وعي الجماعة دون أن يؤدي ذلك إلى تغيير طبيعتها[61]». فهو إذن إمكانية. وبما «أن العمل الأدبي والفني لا يتحققان إلا حيثما يوحد طموح لمجاوزة الفرد والبحث عن قيم كيفية تتجاوز الأفراد[62]» فهو إذن يكون تعبيرا عن هذه الإمكانية وبالضبط عن تلك الإمكانيات التي أطلقنا عليها نظرات إلى العالم: «إن العمل الأدبي تعبير عن نظرة إلى العالم. إنه تعبير عن كيفية معينة لرؤية عالم عيني والإحساس به. كما أن الكاتب إنسان

58. Sciences humaines et philosophie, Gonthier, Paris, 1966, pp. 124-125.

59. Recherches dialectiques, op. cit., p. 100.

60. Ibidem.

61. Marxisme et sciences humaines, op. cit., p. 126.

62. Pour une sociologie du roman, op. cit., p. 55.

يتمكن من إيجاد شكل مطابق لخلق هذا العالم والتعبير عنه. ولكن يمكن أن يحدث تفاوت بين المقاصد الواعية للكاتب وأفكاره الفلسفية والأدبية والسياسية وبين الطريقة التي ينظر بها إلى العالم الذي يخلقه ويحس به[63]». ذلك أن النظرات-إلى-العالم كما سبق أن رأينا، لا تعبر عن واقع تجريبي وليست هي معطى من معطيات التجربة.

ليس العمل الأدبي إذن تعبيرا عن الوعي الفعلي لجماعة من الجماعات. و«إذا كنا نجد انسجاما دقيقا بين بنيات الحياة الاقتصادية وبين تعبير أدبي معين، فإنه ليس بإمكاننا الكشف عن أي بنية مماثلة على مستوى الوعي الجمعي الذي كان يظهر لحد الآن أنه الخيط الرابط الضروري لتحقيق ذلك، التناسق أو لإيجاد علاقة معقولة لها دلالتها بين مختلف مظاهر الوجود الاجتماعي.

إن الرواية التي يحللها لوكاش لا تظهر نقلا إلى مستوى، الخيال لبنية وعي هذه الجماعة أو تلك، بل يبدو أنها تعبر عن العكس من ذلك (...) عن محاولة للبحث عن قيم لا تدافع عنها أية جماعة في المجتمع دفاعا فعليا، قيم تسعى الحياة الاقتصادية لإخفائها ولأن تجعلها ضمنية مضمرة عند جميع أفراد المجتمع[64]».

ها نحن أبعد ما نكون عن السوسيولوجيا الميكانيكية التي ترى في الأعمال الفنية مرآة لوعي أصحابها، والتي تعجز في بعض الأحيان عن تفسير بعض الأعمال التي لا يكون من السهل ربطها بكل سهولة بهذه الجماعة أو تلك، وهذا شان أغلب الأعمال الفنية التي تتمتع بقيمة كبرى. ذلك «أن العمل الفني الذي يوافق البنية الذهنية لهذه الجماعة أو تلك قد يكون من خلق (. . .) فرد لا يربطه بتلك الجماعة إلا رباط رهيف[65]». فهذا «بلزاك المحافظ الرجعي يتمكن من وصف جيد لرذائل ارستقراطية في طريق الانهيار[66]».

تلك هي المفاهيم الأساسية للسوسيولوجيا البنيوية التكوينية التي أرسى قواعدها جورج لوكاش وحاول غولدمان أن يعطيها شكلها النظري النهائي وأن

.63 Recherches dialectiques, op. cit., p. 49.

.64 Pour une sociologie du roman, op. cit., p. 43.

.65 Ibid., p. 42.

.66 Recherches dialectiques, op. cit., p. 8.

يطبقها على دراسة بعض الإنتاجات الأدبية والفلسفية، كأعمال راسين ومالرو وكانط وسارتر، وذلك في مؤلفات عديدة أشرنا إلى بعضها ويجب أن نضيف إليها مؤلفه الأساسي **الإله المختفي**[67] الذي يعطينا هو عنه ملخصا يركز في الوقت ذاته الخطوات الأساسية للمنهج البنيوي التكويني، فيقول : «لقد تبينا، ونحن نعد كتابا حول كانط في الفكر النقدي، إحدى التجليات الفلسفية الأساسية للنظرة المأساوية إلى العالم. وتنبهنا مباشرة إلى موازاة فكر كانط لفكر باسكال في فرنسا. وبعد أن درسنا الفلسفة النقدية دراسة باطنية، بحثنا بالطبع عن أسسها الاجتماعية والاقتصادية. وهذا يعني أننا تساءلنا ما هي الفئات الاجتماعية التي كان في إمكانها أن تساعد على نمو نظرة مأساوية إلى العالم خلال القرن السابع عشر في فرنسا وعند نهاية القرن الثامن عشر في ألمانيا. وإن تحليلا للتاريخ، حتى ولو كان مجرد تحليل سطحي، يكفي ليزودنا بالإجابة عن ذلك السؤال. إن تلك الفئات هي نبلاء الثوب في فرنسا والبورجوازية في ألمانيا، لقد كانت البورجوازية الألمانية تطمح بكل قواها لتحقيق مجتمع ديمقراطي ليبرالي، وإلى خلق عالم يسوده «العقل والحرية». ولكن، بفعل التأخر الاقتصادي للبلاد، فإن البورجوازية الألمانية كانت أضعف من أن تحقق ذلك المجتمع الذي كانت تصبو إليه. لذا فإن نظرتها إلى الإنسان أصبح يهمن عليها طابع التفاوت وعدم التناسب بين مثلها الأعلى وبين تحقيق ذلك المثل، بين النظرية وبين الممارسة. وبالمثل فإن نبلاء الثوب في فرنسا خلال القرن التاسع عشر كانوا بحكم أصلهم البورجوازي، وبوعيهم بأنهم يقومون بدور اجتماعي حقيقي، كانوا ينظرون نظرة ملؤها الاحتقار الممزوج بالحسد والغيرة لمجون نبلاء السيف السابقين وقد أصبحوا نبلاء البلاط. وبصفة عامة فإنهم كانوا ينظرون هذه النظرة لحياة الفراغ التي كان يعرفها قصر فرساي. هذه الفئة كانت تحن إلى التغيير والتجديد ولكن بفعل أساسها الاجتماعي، كانت أشد التصاقا بالعهد القديم، الشيء الذي جعلها عاجزة عن أن تتخذ موقفا اجتماعيا واضحا في صالح التغيير. ولقد تولد عن هذه المعارضة تلك النظرة المأساوية نفسها التي عرفتها ألمانيا.

بعد أن وجدنا هذا الأساس الاجتماعي، لم نتمكن من تفسير أوجه الشبه

67. Le Dieu caché, Gallimard, coll. «Tel», Paris, 1979.

بين فكر كانط وفكر باسكال فحسب، بل إننا استطعنا أن نتبين أحد الاختلافات الأساسية بينهما. فبالنسبة للبورجوازية الألمانية كان التمزق المأساوي يتم بين الوعي وتحققه، بين المثل الأعلى والحياة العملية، أما بالنسبة لنبلاء الثوب الفرنسيين فإن ذلك الانفصام كان يقوم في مستوى الوعي ذاته، داخل ذلك الوعي بين العقل والواجب والواقع المعيش. وهذا ينعكس كذلك في أعمال كانط وغوته من جهة وأعمال باسكال وراسين من جهة أخرى. فالأولى يطبعها التمزق بين الفكر والعمل، والثانية الصراع بين العقل والحساسية، بين الواجب والأهواء[68]».

لقد رفض غولدمان منذ البداية كل نزعة ذرية تريد أن تفهم الأعمال الثقافية بالوقوف عند الجزئيات. وحاول أن يدرك المجتمع في كليته وأن يربط ما هو سياسي بما هو اقتصادي بل وحتى بما هو أدبي أو فني. وهكذا فإنه استطاع أن يربط عمل المجتمع من خلال مؤسساته بعمل الأدباء والفنانين والكتاب والفلاسفة، كما تمكن من أن يجد بين هذه الأعمال علاقات معقولة وظيفية لا علاقات علية أحادية الجانب كما كانت تزعم السوسيولوجيا الميكانيكية بما فيها بعض النزعات الماركسية.

هذه الدراسة الجديدة التي أطلق عليها غولدمان سوسيولوجيا الآداب كانت خصاما مع مختلف الكيفيات التي كان التاريخ الأدبي أو النقد يتعامل بها مع الإنتاجات الأدبية حيث كان الربط بين بعض الأعمال والحديث عن «المؤثرات» يظهر وحده كافيا لتفسير الأدب أو لدراسته على الأقل.

كما أن هذه الدراسة كانت خصاما مع السوسيولوجيا الوضعية التي تقف عند إحصاء المنتوجات الأدبية، وعند فهم وضعي لعلاقة الأدب بالمجتمع، ومفهوم معين للعلية. وقد تبينا أن غولدمان يرفض كل مفهوم أحادي الجانب عن علاقة العلة بالمعلول، وما ذلك إلا نتيجة لرفضه لكل نزعة ذرية وتمجيده لمفهوم الكلية.

يتبنى غولدمان مفهوم الكلية كما هو عند لوكاش، فليست الكلية عنده هي الكل العالمي في صيرورته بل إنه يقصد بها المعنى نفسه الذي يتبناه أستاذه وأعني التجربة المجتمعية والتاريخية في كليتها كما تتكون وتكشف عن ذاتها من خلال

Recherches dialectiques, op. cit., pp. 43-44.

الممارسة الاجتماعية والصراع الطبقي. إن الكلية عنده هي مجموع الوقائع التي نعرفها والأحداث التي ننتجها[69]». لا يتحدث غولدمان إذن عن كل متعال عن التاريخ والمجتمع مثلما هو الأمر عند هيغل، إذ أن الكل عنده يتكون من خلال الممارسة الاجتماعية والصراع الطبقي. ولكننا نستطيع بالرغم من ذلك أن نجد بعض الخصائص الهيغلية في هذا الكل المجتمعي الذي يتحدث عنه صاحبنا. ذلك أن هذا الكل عنده ليس كلا متراتبا متدرجا. ونحن لا نستطيع أن نتحدث عند غولدمان عن بنيات اجتماعية بالرغم من أنه هو نفسه يكثر من الحديث عنها. ذلك لأن المجتمع عنده يكاد يشبه الكل الهيغلي المتجانس الأطراف والذي يعبر عن ذاته من خلال هذا المستوى أو ذاك، والذي نستطيع أن نطل عليه من أية زاوية شئنا لنرى المشهد نفسه ودرجة التطور نفسها سواء على المستوى الفني أو الاقتصادية أو الفلسفي، إلخ. يقول غولدمان «وهكذا فإن البنيتين، بنية نوع من أنواع الرواية وبنية التبادل الاقتصادي، بنيتان متوافقتان لدرجة أن بإمكاننا أن نتحدث عن البنية نفسها وعن بنية واحدة تتجلى في مستويين مختلفين[70]». فكأن «بنية التبادل الاقتصادي» تلعب الدور نفسه الذي تلعبه «بنية الرواية»، وكأن المستوى الاقتصادي لا يهيمن على الكل المجتمعي بكامله، بل إنه مجرد نافذة نستطيع أن نطل من خلالها على هذا الكل لنكشف فيه عن تطور منسجم متكافئ. وهو هنا لا يتمتع بأي امتياز لأننا إن أطللنا من نافذة أخرى تبينا المشهد نفسه. لأن الكل الاجتماعي ليس متفاضلا لا تلعب فيه جميع المستويات الدور نفسه ولا تتمتع بالمكانة نفسها. الكل هنا هو جزء من الكل والذات الفاعلة هنا هي هذا الكل ذاته. وقد رأينا أن الاقتصادي لا يلعب دورا أساسيا، دور التحديد في رأي غولدمان، إلا في فترات تاريخية بعينها ومجتمعات معينة.

نتساءل إلى أي حد تستطيع سوسيولوجيا لا تعتبر المجتمع كلا متراتبا يتكون من مستويات متباينة غير متكافئة، ولا تعطي للمستوى الاقتصادي «دور التحديد في نهاية التحليل» مهما كانت الفترات التاريخية وكيفما كانت التشكيلات

69. Kostas Axelos, Préface de la traduction française de l'ouvrage de Georg Lukàcs, Histoire et conscience de classe, Minuit, Paris, 1960

70. Pour une sociologie du roman, op. cit., pp. 39-40.

المجتمعية، نتساءل إلى أي حد تستطيع تلك السوسيولوجيا أن تطلق على نفسها مادية جدلية ؟ ذلك لأن المادية الجدلية «لا تقول بنظرية الانعكاس ولا بنظرية التوليد : إن مستويات الكل يعكس بعضها البعض ولا يولد بعضها البعض الآخر. إنها تعطى كلها في بنية متراتبة يحددها مستوى معين، بنية تحدد طبيعة فعالية تلك العناصر وتأثيرها بعضها على بعض[71]».

71. Emmanuel Terray. Le marxisme devant les sociétés primitives. Maspero, Paris, 1969, p. 173.

4. العلم والإيديولوجيا عند ألتوسير

قبل أن نتطرق إلى صميم المشكل نشير إلى بعض الملاحظات الأولية :

1. هذا المشكل يضعنا في جوهر فكر ألتوسير

2. لا نقصد بألتوسير هنا شخصا بلحمه وعظمه، كما لا نقصد مدرسة فلسفية متميزة. فلا عجب إذن أن تمتد الاستشهادات إلى أشخاص تواجدوا مع ألتوسير تواجدا تاريخيا وثقافيا.

3. سنحاول قدر الإمكان إبراز هذا المشكل في حركته، هذه الحركة تمتد من سنة 1963 إلى 1979 : أي من ظهور المقالات التي جمعت في كتاب **دفاعا عن ماركس** إلى ظهور المؤلف الأخير **أوضاع ومواقف**.

4. هناك ما أجازف بتسميته النفحة الوضعية عند ألتوسير وجماعته. ولا أقصد مطلقا تشبثا بالنزعة الوضعية، إذ أننا سنتبين العداء الذي يناصبه هؤلاء لكل تفكير اختباري–وضعي صراحة على الأقل. كل ما في الأمر أن صاحبنا يحرص على دقة التعبير واختيار اللفظ. وهذا ما يبرر التزامنا بالرجوع إلى نصوص ربما نكون قد بالغنا في كثرتها.

5. نقصد بالزوج علم/ إيديولوجيا زوجا ابستومولوجيا بمعنى أنه لا يقابل

تقسيما للمجتمع إلى مثقفين يستلهمون التحليل العلمي وجماهير غارقة في الغموض الإيديولوجي. لذلك فإن دراستنا ستتسم بالطابع الابتسمولوجي وستقف عند مستوى الإبستمولوجي.

6. الملاحظة الأخيرة تتعلق بالمنهج الذي سنتبعه. فنحن لن نقارن بين العلم والإيديولوجيا بعرض الطرفين كل على حدة «فليس العلم حقيقة خطأ هو الإيديولوجيا وليس هو الواجهة الخلفية للإيديولوجيا[72]». لذا فسنجد أنفسنا منذ البداية نتحدث عن الزوج مباشرة، عن العلم وعن الإيديولوجيا. وسيظهر لنا أن الطرفين يظهران أثناء مواجهتهما. وسنحاول إبرازهما عن طريق تحليل تفاعلهما الجدلي.

يتخذ ألتوسير بصدد هذا المشكل موقفا يمكن أن نعتبره رفضا للموقف المثالي من جهة، وللموقف الوضعي-الاختباري من جهة أخرى.

فبينما يوحّد المثاليون بين الزوج علم/ إيديولوجيا والزوج صواب/ خطأ (معرفة/ جهل)، وبينما يعتبر الموقف الوضعي-الاختباري أن الإنسان يقوم في عملية المعرفة بترجمة الواقع المباشر ونسخه وأن هذه الترجمة قد تكون صائبة موافقة لما تخبر عنه فتشكل العلم، وقد تكون مغلوطة فتشكل الإيديولوجيا، نجد أن صاحبنا لا يقبل المفهوم المثالي عن الإيديولوجيا، مثلما يرفض الموقف الوضعي-الاختباري من العلم. لذا فسنحاول فيما يلي أن نوضح هاتين القضيتين:

- ليست الإيديولوجيا معرفة خاطئة.
- وليس العلم ترجمة للواقع المباشر.

فليست الإيديولوجيا معرفة خاطئة لأنها، قبل كل شيء، ليست معرفة، و«لأن وظيفتها العملية المجتمعية تفوق أهمية وظيفتها النظرية المعرفية[73]». فالناس «لا يعكسون ظروف عيشهم الواقعية ولا عالمهم الحقيقي في التمثلات الإيديولوجية، إنهم يعكسون، قبل كل شيء، علاقتهم بظروف عيشهم. إذ في هذه العلاقة توجد «العلة» التي بإمكانها أن تفسر التشويه الوهمي للتمثل الإيديولوجي. إن

72. Saül Karsz, Théorie et politique, Louis Althusser, Fayard, Paris, 1974, p. 40.

73. Louis Althusser, Pour Marx, Maspero, Paris, 1966, p. 238.

كون هذه العلاقة خيالية وهمية هو ما يفسر التشويه. فكل إيديولوجية تمثل في تشويهها الخيالي لا علاقات الإنتاج الموجودة (والعلاقات التي تنتج عنها) بل، قبل كل شيء، العلاقة (الوهمية) للأفراد بعلاقاتهم في الإنتاج والعلاقات التي تنتج عنها. الإيديولوجيا إذن لا تمثل منظومة العلاقات الواقعية التي تتحكم في وجود الأفراد بل العلاقة الوهمية لهؤلاء الأفراد بالعلاقات الواقعية التي يعيشون في ظلالها[74]». فليست الإيديولوجيا «علاقة بسيطة. إنها علاقة بالعلاقات، علاقة من الدرجة الثانية (...) في الإيديولوجيا تستثمر العلاقات الحقيقية في علاقة وهمية. الإيديولوجيا هي العلاقة التي تعبر عن إرادات وآمال ومطامح أكثر مما تصف واقعا معينا[75]». فالإيديولوجيا إذن ليست عالما وهميا، والوهم ليس يكمن في التمثلات الإيديولوجية، بل إنه موجود في العلاقات التي تربط تلك التمثلات بعلاقات الإنتاج. إن الإيديولوجيا هي العالم الواقعي الذي يتحقق فيه الوهم.

وهكذا فليست الإيديولوجيا معرفة بظروف العيش الواقعية. إنها تكرر المباشر (المظاهر الخداعة) وتدرك الوهم الموضوعي فتدخله داخل نسق تعتقد أنه الحقيقة. فإذا كان العلم معرفة بالواقع ووسيلة لتحويله (لا ينبغي أن نفهم التحويل هنا على أنه تحويل تقني يجعلنا «سادة على الطبيعة ممتلكين لها» بل على أنه تحويل معرفي، تحويل من شأنه أن يخلق موضوعات للمعرفة) فإن الإيديولوجيا تعمل ضد نشوء المعرفة. لذا يستغرب ألتوسير من أولئك الذين يتحدثون عن الإيديولوجيا كما لو كانت (وعيا إيديولوجيا) : «جرت العادة بأن يقال عن الإيديولوجيا إنها تنتمي لمنطقة (الوعي). ولا ينبغي أن نغتر بهذه التسمية التي تحمل رواسب الإشكالية المثالية السابقة على ماركس. وفي الحقيقة إن الإيديولوجيا لا تربطها بالوعي علاقة كبيرة الشأن. هذا مع افتراضنا أن للوعي معنى واحدا. إن الإيديولوجيا لا شعورية في جوهرها (...) حتى وإن قدمت لنا نفسها في شكل واع[76]». الإيديولوجيا ميالة إلى الغموض الواضح أكثر من ميلها إلى الوضوح. إنها تتشبث بالاعتقاد والوثوق

74. Idéologie et Appareils idéologiques d'état «in La Pensée, n° 151, Juin 1970, repris dans Positions,». Editions Sociales, 1976, Paris, 1976

75. Pour Marx, op. cit., p. 240.

76. Ibid., p. 239.

أكثر مما تنزع إلى النقد. إنها تحب الامتلاء وتهاب الفراغ. فهي إذن ليست طريقا إلى المعرفة مادامت كل معرفة حقيقية تقوم دوما ضد يقين البداهات وامتلاء الفكر الدوغمائي. المعرفة الحقة كما يقول باشلار تصحيح لأخطاء وتقويم لاعوجاج «وكل حقيقة جديدة تولد بالرغم من البداهة[77]».

بهذا المعنى فإن الإيديولوجيا لا تميل إلى إقامة الأسئلة بقدر ما تتسقط الأجوبة وتترصدها «ففي نمط الإنتاج النظري للإيديولوجية (وهو يخالف هنا نمط الإنتاج النظري العلمي) لا تكون صياغة مشكل ما إلا تعبيرا نظريا عن الظروف التي تسمح لجواب تمليه مستويات مقتضيات خارجة عن المستوى النظري، تسمح لهذا الجواب أن يتعرف على ذاته في سؤال مفتعل صيغ من أجل ذلك الجواب بحيث يكون في الوقت ذاته مرآة نظرية وتبريرا عمليا[78]». الإيديولوجيا إذن وسيلة تكرار وتعرّف. إنها لا تعرف الواقع إلا لتتعرف على رؤاها الخاصة ولا تعرفه إلا لتتجاهل ما يضايقها فيه، وهي لا يمكن أن تعترف به إلا إذا تجاهلت ما لم تستطع إدراكه.

ثم إن العلم لا يعدو أن يكون ممارسة نظرية في حين أن الإيديولوجيا تشكل مستوى من مستويات كل تشكيلة اجتماعية. هذا ما رمينا إليه عندما قلنا بأنها ليست عالما وهميا وإنما هي العالم الواقعي الذي يتحقق فيه الوهم. يقول ألتوسير : «في كل مجتمع يوجد نشاط اقتصادي في الأساس وتنظيم سياسي وأشكال إيديولوجية، وبهذا تشكل الإيديولوجيا جزءا عضويا في كل وحدة مجتمعية (...) ليست الإيديولوجيا إذن ضلالا، ولا شيئا زائدا عرضيا بل هي بنية ضرورية للحياة التاريخية للمجتمعات[79]. ومعنى ذلك أننا عند تحليلنا للواقع الاجتماعي يجب أن نأخذ في اعتبارنا الإيديولوجيّ كأحد مركبات هذا الواقع. فالإيديولوجيا ليست شيئا ينضاف إلى الواقع، بل إنها من شروط العيش الضرورية. والتمثل الإيديولوجي له قيمته الفعلية فهو تمثل فعال وليس ضربا من

.77 Gaston Bachelard, Le nouvel esprit scientifique, PUF, Paris, 1934, p. 11.

.78 Louis Althusser, Lire le Capital, t. 1, Maspero, Paris, 1970, p. 62.

.79 Pour Marx, op. cit., pp. 238-239.

الخيال يمكن إهماله. صحيح أنه، بما هو وهمي، ليس طريقا إلى معرفة، ولكنه إن لم يتمتع بوظيفة معرفية فهو يناط بأدوار أخرى سنتبيّنها فيما بعد. ويكفي الآن أن نثبت فعالية التمثّلات الإيديولوجية وأن نعلم أن الخيال يكمن في العلاقة التي تربط تلك التمثلات بظروف العيش. ذلك ما رمينا إليه عندما قلنا بأن الناس لا يعكسون في الإيديولوجيا الواقع الاجتماعي وإنما الكيفية التي يحيون بها ذلك الواقع.

فإذا كانت الإيديولوجيا إذن من المركبات الأساسية للمجتمع، وإذا كانت مستوى من مستويات كل تشكيلة اجتماعية، فلم تعد مجرد خطأ وضباب ينقشع إذا ما حل محله الصواب العلمي. يقول باديو: «من الجلي أن الوظيفة العملية المجتمعية التي تتحكم في ذات ما «لتحتل مكانتها» لا يمكن أن تكون نقيضا لإنتاج موضوع معرفة. لهذا فإن الإيديولوجيا هي مستوى من مستويات التشكيلات الاجتماعية لا يمكن للعلم أن يقضي عليه[80]». هذا ما جعل ألتوسير يعارض بشدة المفهوم المثالي للإيديولوجية الذي يوحّد بين الزوج خطأ/ صواب والزوج علم/ إيديولوجية.

ولما كانت الإيديولوجيا مستوى ضروريا لبنية المجتمع، حتى المجتمع اللاطبقي، صار لازما أن تكون تلك البنية معتمة غير شفافة بالنسبة للأعضاء الفاعلين فيها. يعارض ألتوسير بهذا جميع النظريات التي تعتبر الإيديولوجيا وعيا خاطئا ولثاما يكفي إماطته للكشف عن ظروف العيش الواقعية. ففي رأي هذه النظريات ليست الإيديولوجيا إلا تمثلا وهميا وانعكاسا منفعلا لا فعالا. وهذا يعني أن التمثلات الإيديولوجية عندها هي تمثلات وهمية خيالية ليس لها وجود واقعي وليست تتجسد في أجهزة معينة تتحكم في سير المجتمع وتكيّفه وتساهم في «إعادة إنتاج علاقات الإنتاج». هذه النظريات لا تعتبر أن الوهم ليس يوجد في العلاقة التي تربط تلك التمثلات بالعلاقات الاجتماعية، بل في التمثلات ذاتها.

أهم هذه النظريات حسب ألتوسير هي التي جاءت في مخطوط **الإيديولوجيا الألمانية**. فعندما يقول هذا المخطوط بأن الاستلاب الفكري ناتج عن الاستلاب

80. Alain Badiou, «Le «re» commencement du matérialisme dialectique» in Critique, n° 240, 1966.

المادي، فكأنما يفترض أن الإيديولوجيا تعكس الواقع، أي أنها تعكس علاقات الناس الواقعية. يرد ألتوسير بأن الإيديولوجيا علاقة من الدرجة الثانية، وهي لا تعكس العلاقات الحقيقية وإنما هي علاقة وهمية بالعلاقات الحقيقية. هذا ما يؤكده بولانتزاس عندما يقول: «إن نظرية ماركس الشاب حول الإيديولوجيا كانت تتمركز حول الذات. كان ماركس يتصور الإيديولوجيا انطلاقا من النموذج ذات-واقع-استلاب. في الإيديولوجيا تفقد الذات ماهيتها العينية، والإيديولوجيا هي إسقاط للذات في عالم وهمي[81]». ذلك أن الإيديولوجيا من حيث هي مستوى من مستويات التشكيلات الاجتماعية، لا تردد صدى المستوى الاقتصادي. إذ أن مستويات الكل الاجتماعي ليست متكافئة ولا هي تطفو على السطح نفسه. فالكل الاجتماعي «يحتوي دوما على تمايزات داخلية وتدرّجات وتوافقات وتباينات. والخلاصة أنه يحتوي على مستويات متراتبة، وليس بإمكاننا أن ننقل المبادئ التي تصلح لتحليل بنية اقتصادية لاستخدامها عند تحليل بنية دينية، فالعناصر المكونة للكل لا يمكن أن يردّ بعضها إلى بعض. إنها في تناقض دائم[82]».

فالكل الاجتماعي ليس هو الكل الهيغلي الذي يتألف من عناصر متكافئة والذي يعبر فيه عنصر واحد عن باقي العناصر الأخرى. يقول هيغل «إن المفهوم الأساسي بالنسبة لنا هو مفهوم الوحدة أي الارتباط الداخلي لكل هذه الأشكال المختلفة، يجب أن نتمسك بالفكرة التي تقول إنه لا وجود إلا لفكر واحد، لمبدأ واحد يعبر عن نفسه في الوضع السياسي كما يعبر عن ذاته في الديانة أو الفن أو الأخلاق والأعراف المجتمعية أو التجارة أو الصناعة، بحيث لا تكون هذه الأشكال المختلفة إلا أغصانا للجذع نفسه[83]». ونحن «لا يجب أن نخلط نظرية هيغل بحكم ماركس على هيغل[84]». فالكل الهيغلي لا يوحده المستوى الإيديولوجي كما اعتقد ماركس. إذ أن هذا الكل متكافئ الأطراف غير متراتب ولا متمفصل. والمبدأ الذي

81. Nicos Poulantzas, Pouvoir politique et classes sociales. t. 2, Maspero, Paris, 1968, p. 15.

82. Saül Karsz, op. cit., p. 127.

83. Hegel, Leçons sur l'histoire de la philosophie, Trad. Gibelin, Gallimard, Paris, 1954, p. 134.

84. Louis Althusser, Pour Marx, op. cit., p. 209.

يحركه ليس مستوى من مستويات الكل «بل إنه مبدأ ليس له مكان ولا مركز متميز في المجتمع لكونه يقطن جميع الأمكنة ويحتل كل المراكز[85]». الكل الهيغلي ليس بنية وإنما هو مجرد جمع لعدة عناصر. وهذا يخالف أشد الاختلاف المفهوم الماركسي البنيوي الذي يعتبر أن التشكيلة الاجتماعية عبارة عن كل متراتب غير متكافئ المستويات، وعناصره «لا يعكس بعضها البعض بل إنها تعطى كلها من أول وهلة داخل بنية متراتبة[86]» فميكانيزم الاقتصاد لا يتحكم بالضرورة في آليات المستوى الإيديولوجي، والإيديولوجيا ليست ترديدا لإيقاعات المستويات الأخرى كما يزعم مخطوط الإيديولوجيا الألمانية.

ثم إن هذا المخطوط لا يعطي مكانة كبرى للإيديولوجية وهو لا يعدّها من المكوّنات الأساسية للواقع الاجتماعي. ولقد سبق أن رأينا أن صاحبنا يلحّ على ضرورة الإيديولوجيا بالنسبة لكل تشكيلة اجتماعية وعلى عجز العلم عن أن يقضي على الضباب الإيديولوجي. ذلك لأن الإيديولوجيا لها وظيفة أساسية في المجتمع؛ صحيح أن دورها ليس معرفيا كما رأينا، وأنها وسيلة تجهيل أكثر من كونها وسيلة «تعليم»، إلا أن لها مع ذلك وظيفة عملية. يقول بولانتزاس: «ليست وظيفة الإيديولوجيا أن تعطى معرفة صائبة عن البنية الاجتماعية، وإنما وظيفتها أن تحشر الناس ضمن نشاطاتهم العملية[87]» وكيف يتم ذلك؟ «إن وظيفة الإيديولوجيا على عكس العلم، هي أن تضفي على التناقضات الواقعية طابعا غيبيا، وأن تشيّد، على مستوى خيالي كلاما متناسقا يصلح كأفق لما «يعانيه» الناس، وذلك بتعديل تمثلاتهم لعلاقات تشكيلية ما[88]». فالإيديولوجيا نسيج كل تشكيلة اجتماعية وهي «الإسمنت» الذي يشد «أحجار» المجتمع بعضها إلى بعض. إنها إنتاج لعلاقات الإنتاج. ف «هناك ضرورة لإنتاج ظروف الإنتاج المادية. إن إنتاج قوة العمل لا يقتضي توالد الكفاءات العاملة فحسب بل يتطلب كذلك توالد

85. Ibidem ().

86. Emmanuel Terray، Le marxisme devant les sociétés primitives، Maspero، Paris، 1969، p. 173.

87. Nicos Poulantzas. op. cit.. p 27-28.

88. Ibid., p. 28.

الخضوع لنظام معين، أي توالد الخضوع للإيديولوجية السائدة[89]» فالإيديولوجيا هي «الميكانيزم المولّد للفروق الضّرورية لسير علاقات الإنتاج، والمحافظ على تلك الفروق (. . .) ويمكننا أن نقول إذن إن وظيفة الإيديولوجيا هي أن تجعل المنتجين يعترفون بمكانتهم داخل عملية الإنتاج[90]».

معنى هذا أن التمثل الإيديولوجي يخالف تمام الاختلاف التصور العلمي. فالتمثل الإيديولوجي يسعى إلى ملء الفراغ وتوحيد المتباين. بينما يبغي العلم معرفة الواقع الفعلي.

لا يعني هذا أن العلم ترجمة للواقع ونسخة عنه كما يرى الموقف الوضعي-الاختباري. يقول ألتوسير: «لم يعد العلم يعتبر كما لو كان مجرد تقرير لحقيقة عارية متجلية نصادفها، أو نكشف عنها، بل إنه إنتاج (له تاريخه) للمعارف، إنتاج تحدده عناصر معقدة منها النظريات والتصورات والمناهج والعلاقات الداخلية المتعددة التي تربط مختلف هذه العناصر[91]». فالعلم هو الممارسة النظرية المنتجة للمعارف وسيلتها في ذلك التصورات والمفاهيم. ومن يتحدث عن الإنتاج يذكر التحويل، تحويل الواقع المعطى وتغيير المباشر. يقول غودولييه : «إن الفهم العلمي للواقع الاجتماعي لا يمكن أن يرتكز على انطباعات الأفراد عنه، حتى ولو كانت هذه الانطباعات ثمرة التأمل الجدّي. والواقع أن مهمة الوصف العلمي تكمن في البرهنة على أن هذه الانطباعات هي مجرد أوهام، كما يكمن في استظهار المنطق الداخلي الخفيّ لحياة المجتمع. بذلك يكون النّموذج الذي يبنيه العلم مطابقا لواقع مختبئ خلف الواقع الظاهر[92]». فالمعرفة العلمية تتم عن طريق إنتاج موضوع يتميز عن المعطى المباشر. والعلم يخاصم الواقع الطبيعي لينشئ واقعا علميا، انه، كما يقول باشلار، «يقاطع الطبيعة لكي يشيد تقنية[93]».

فليست التجارب العلمية رجوعا إلى واقع معطى وإنما هي إنتاج لواقع

89. Louis Althusser, «Idéologie et Appareils idéologiques d'état», op.cit.

90. T. Herbert, «Pour une théorie générale des idéologies» in Cahiers pour l'Analyse, n° 9, été 1968, p. 77.

91. In La pensée, n° 113, 1964.

92. Maurice Godelier, Horizons, trajets marxistes en anthropologie, Maspero, Paris, 1973, p. 190.

93. Gaston Bachelard, L'activité rationaliste de la physique contemporaine, PUF, Paris, 1965, p. 4.

جديد، ناتج عن التقدم العلمي. ليست الملاحظة «قراءة لكتاب الطبيعة» ولا «إنصاتا لما تقوله الظواهر» (ك .برنار)، وليست التجربة العلمية تحققا نمحص فيه الفرضية. الموضوعية موضعة وفعالية وصناعة للظواهر العلمية. ليس العالم هو الحكم الذي يحكم على العلم، بل إنه هو تلك الصورة المتحولة التي يعطينا إياها العلم عند تحققه. يقول باشلار : «لقد بلغنا مستوى من المعرفة العلمية أصبحت فيه الموضوعات العلمية هي ما نصنعه نحن لا أقل ولا أكثر[94]». إن اعتبار العلم قراءة لواقع معطى يعكس مفهوما معينا وإشكالية بعينها يناصبها ألتوسير عداء شديدا: تلك هي الإشكالية المميزة للنزعة الوضعية الاختبارية : «إن استثمار المعارف، باعتبارها جزءا من بنية الواقع الفعلي ل «الموضوع الواقعي»، هو ما يميز الإشكالية التي تطبع المفهوم الاختباري للمعرفة[95]». إن هذه النزعة تنسى أن «المعطيات، في العلم، تكون نفسها عبارة عن نتائج[96]» فنحن «مهما رجعنا القهقرى في ماضي فرع معين من فروع المعرفة فإننا لن نجد أي حدس حسي أو تمثل خالص. بل إننا نجد دوما مادة أولى معقدة التركيب. نجد بنية من الحدوس والتمثلات تمزج بين عناصر حسية، وأخرى تقنية، وأخرى إيديولوجية. لذا فإن المعرفة لا تكون قط، مثلما تتصورها النزعة الاختبارية، أمام موضوع خالص هو الموضوع الواقعي[97]». «فالواقع العياني يكون عيانا لأنه يكون تركيبا من عدة محددات. إنه وحدة لتنوعات. لذا فهو يتجلى في الفكر كعملية تركيب، كنتيجة لا كمنطلق، بالرغم من أنه هو المنطلق الحقيقي، وبالتالي منطلق الرؤية المباشرة[98]».

الواقع العلمي إذن ليس هو الواقع المعطى. إنه واقع خفيّ. والإدراكات المباشرة هي خدعات يفرضها الوهم. يقول ماركس في **الرأسمال** «إن الشكل المكتمل الذي تتخذه العلاقات الاقتصادية كما تتجلى في السطح وفي وجودها العيني، وبالتالي كما يتمثلها الأفراد الذين يكوّنون تلك العلاقات، والذين

.94 Gaston Bachelard, Dialectique de la durée, PUF, Paris, 1936, p. 63.

.95 Louis Althusser, Lire le capital, t. 1, Maspero, Paris, 1970, p. 42.

.96 Gaston Bachelard, Le rationalisme appliqué, PUF, Paris, 1949, p. 103.

.97 Louis Althusser, Lire le capital, t. 1, op. cit., p. 49.

.98 Karl Marx, Contribution à la critique de l'économie politique, Editions Sociales, Paris, 1957, p. 165.

يجسدونها عندما يحاولون فهمها، إن ذلك الشكل مخالف أشد الخلاف للبنية الداخلية التي هي بطبيعتها مختبئة. وفي حقيقة الأمر إنها النقيض المخالف لذلك الشكل[99]». إن اختفاء الموضوع العلمي لا يرجع إلى عوامل سيكولوجية كضعف في الإدراك ونقص في الذكاء، كما أنه لا يعود إلى عوامل أخلاقية كسوء النية وتعمّد الكذب، إنه ليس راجعا لعوامل فردية شخصية و«ليس الإنسان هو الذي يخدع ذاته، الواقع هو الذي يجعله ينخدع وذلك بأن يظهر بالضرورة في شكل يخفيه ويظهره مقلوبا أمام الوعي التلقائي للأفراد (...) وهكذا يشكل هذا الظهور المقلوب المنطلق الضروري للتمثلات التي يكوّنها الأفراد عن البنية الاجتماعية، تلك التمثلات التي ليس الوعي ولا الفرد بمسؤولين عنها[100]».

لا نعني بهذا أن الواقع له طبيعة وماهية محددة تجعله يمتنع عن الانكشاف. هذا ما يشير إليه رانسيير في كتاب ظهر بعنوان **عبرة ألتوسير**، فيقول : «إن البنية لا تختفي لكونها تفضل الاختفاء كالطبيعة الهيراقليطية، إنها تخفي طبيعتها المتناقضة[101]».

معنى هذا أن المعرفة تصبح إيديولوجية كلما حاولت «الالتصاق» بالواقع دون إحداث تغيير معرفي عليه. فالعلم إذ ينتج المعرفة الموضوعية يعلن الحرب على الأوهام الإيديولوجية ويحاول تعرية ميكانيزمات المستوى الإيديولوجي، ولكنه لا يستطيع القضاء على تمثلات يجد الناس فيها معايير سلوكهم، تمثلات تضمن الترابط الاجتماعي وتتجسد عند مختلف المجتمعات في شكل قواعد ومبادئ أخلاقية وعلاقات أسروية وممارسة فنية. ذلك أن التمثلات التي تشكل الإيديولوجيا ليست زائدة، فهي التي تضمن، كما رأينا، وحدة التشكيلة الاجتماعية. ولا يعني هذا أن الإيديولوجيا تقضي على التناقضات الاجتماعية بحلها. فالوحدة المقصودة هنا وحدة وهمية، وحدة تخفي التناقض وتغلفه. يقول بولانتزاس : «إن بنية الإيديولوجي تتوقف على كونها تعكس في توحيد لا يتجلى

99. Karl Marx, Le Capital, livre II, t. 1, Editions Sociales, Paris, 1969, pp. 222-223.

100. Maurice Godelier, op. cit., p. 191.

101. Jacques Rancière, La leçon d'Althusser, Gallimard, coll. « Idée », Paris, 1974, p. 236.

في تكوين وحدة تشكيلة ما، كما يزعم الموقف الاختباري، بل في عكس تلك الوحدة بتكوينها في مستوى خيالي وهمي[102]». فالإيديولوجيا عامل ربط وتلاحم في المجتمع، ومن يتحدث عن الربط والتلاحم يغفل التناقض والصراع : «إن الإيديولوجيا، على عكس المفهوم العلمي للمنظومة، ترفض فكرة التناقض، فهي تحاول أن تحل التناقض بإغفاله. وهذا يعني أن بنية الكلام الإيديولوجي تخالف أشد الاختلاف بنية الكلام العلمي[103]». الإيديولوجيا وسيلة تشويه وقلب : إنها تظهر التناقض وحدة والتنافر انسجاما. وهي تقلب الأمور وتشوّهها فتجعل العلل معلولات والمسبّبات أسبابا.

وهكذا يكون التحليل علميا إذا ما بين روابط الواقع المعيش بشروطه المادية، وهو يكون إيديولوجيا إذا ما اقتصر على تبرير الواقع باعتباره في ذاته كما لو كان يحمل معناه في ذاته ودون إرجاعه إلى شروطه المادية المحددة. ذلك ما يجعل الإنتاج العلمي يتم، على خلاف الإيديولوجيا، تحت مراقبة الحالة التي يكون العلم قد وصل إليها وهو يخضع بالتالي لقواعد معينة. في الميدان العلمي هناك علوم معينة تضع مشاكل معيّنة وصعوبات محدّدة في إطار معيّن، فتحاول حلّها حسب وسائلها النظرية. وهذا ما يجعل العلم طريقا مفتوحا. أما الإيديولوجيا فمن حيث إنها تتجاهل قواعد نشأة موضوعاتها والتحوّلات التي تدخلها هي عليها فهي لا تضع إلا المشاكل التي تكون قد خمنت حلولها، وبعبارة أدق إنها لا تضع المشاكل، كما رأينا، وإنما تضع حلولا تعمل على صياغتها في صورة أسئلة.

بهذا المعنى لا تعترف الإيديولوجيا بنفسها كإيديولوجية لأنها تتجاهل قواعد نشأة موضوعها. فالمفهوم الإيديولوجي «لا يحمل على عرض جبينه أو في داخله سمة الإيديولوجيا (...) إن المفهوم الإيديولوجي، على العكس من ذلك، يعرض نفسه كما لو كان هو الحقيقة. وهو لا يمكن أن ينعت بالإيديولوجي إلا من الخارج وبعد حين (...) وفعلا، فإن كل علم، عندما ينبعث في تاريخ النظريات ويتضح

.102 Nicos Poulantzas, op. cit., p. 29.

.103 Ibid., p. 28.

كعلم، يبيّن ماضيه النظري الذي ينفصل عنه كماض ضالّ بعيد عن الحقيقة[104]». ذلك ما يوضحه أحد أتباع ألتوسير إذ يقول : «ليس هناك كوجيطو إيديولوجي (أنا إيديولوجي)، بل هناك دوما اتهام يصاغ بصيغة مخاطب : (أنت إيديولوجي)[105]». فالإيديولوجيا لا تصبح إيديولوجيا إلا بالنظر إلى العلم الذي تكوّن على أنقاضها. وكل علم هو علم الإيديولوجيا. وما قبل-تاريخ علم ما هو تاريخ إيديولوجيته. يقول ألتوسير : «إن الممارسة النظرية لعلم ما تتميز دوما وبوضوح عن الممارسة النظرية الإيديولوجية التي تطبع ما قبل-تاريخ ذلك العلم. وإن هذا التمييز يتخذ شكل انفصال «كيفي» نظري وتاريخي، يمكننا أن نطلق عليه مع باشلار لفظ قطيعة إبستمولوجية[106]». هذه القطيعة إذن هي نقطة انفصال بين إشكالية علمية وإشكالية إيديولوجية، أي بين كيفية معينة لطرح المشاكل وبين كيفية أخرى. وهذا لا يعني أن القطيعة قضاء على الماضي الإيديولوجي للعلم. فالتمثلات الإيديولوجية لا تختفي عند ظهور العلم. وإنما تعيد تنظيم ذاتها عن طريق تدخل العلم، وهي تظل مصاحبة للعلم في طريقه، ولكنها تغير من حلتها وتجدد لونها.

يقول غودولييه : «إن المعرفة العلمية لبنية علاقات السوق لا تقضي على الوعي التلقائي الذي يكون لدى الأفراد عن هذه العلاقات (حتى لدى العلماء). حقا إن تلك المعرفة تغير وظيفة ذلك الوعي وتعدل من فعاليته وتأثيراته على السلوك ولكنها لا تحذفه وتلغيه[107]». يتضح لنا هذا مثلا بصدد قيام علم بالتاريخ «فعلم التاريخ باعتباره علما بالممارسة الاجتماعية، يقضي نظريا على الإيديولوجيات النظرية قبل العلمية التي يقوم ضدها. ولكنه يتضمنها في الوقت ذاته من حيث ان تلك الإيديولوجيات تنحل إلى إيديولوجيات عملية مرتبطة بالصراع الطبقي وتعمل كعناصر مكونة للممارسة الاجتماعية[108]». نفهم معنى تلك المصاحبة

104. Louis Althusser، Eléments d'autocritique، Hachette، Paris، 1974، pp. 112-113.

105. Gérard Buis, in l'ouvrage collectif : Les idéologies dans le monde actuel, Université de Nice, Centre d'études de la civilisation contemporaine, Desclée de Brouwer, Paris, 1971, p. 46

106. Louis Althusser, Pour Marx, op. cit., p. 168.

107. Maurice Godelier, op. cit., p. 305.

108. A. Tosel, in l'ouvrage collectif, Les idéologies dans le monde actuel, op. cit., p. 228.

التي تستمر بين العلم الناشئ والتمثلات الإيديولوجية السابقة إذا علمنا أن هناك بجانب الإيديولوجيا النظرية إيديولوجيات عملية. والإيديولوجيات العملية هي «تشكيلات معقدة مركّبة تنتج عن تركيب مفاهيم وتمثلات وتصوّرات في سلوك وأعمال وحركات بحيث يقوم المجموع بوظيفة معايير عملية توجه مواقف الناس وأعمالهم إزاء المشاكل الواقعة التي يطرحها وجودهم الاجتماعي والفردي، أي التي يطرحها تاريخهم[109]». وهكذا فالممارسة العلمية تعني الانفصال في كل لحظة عن البداهات الإيديولوجية، وبهذا المعنى لا تكون القطيعة حدثا تاريخيا ذريا، إنها مجموع اللحظات التي يلقي فيها العلم نظرة إلى خلف ليكشف عن ماضيه كماض إيديولوجي. وبعبارة أدق إن العلم لا يكشف عن الطابع الإيديولوجي لذلك الماضي بقدر ما يساعد على ذلك الكشف.

فليس العلم هو الذي ينعت الماضي قبل-العلمي بأنه ماض إيديولوجي. إن المعرفة العلمية تكتفي بوصف ذلك الماضي بالضلال والخطأ. ولفضح هذا الماضي الخاطئ وكشف غلافه الإيديولوجي لابد من تدخل طرف ثالث بين العلم والإيديولوجيا، ذلك الطرف هو الممارسة الفلسفية. فهذه الممارسة هي التي تبين أن أخطاء الماضي كانت تمثلات إيديولوجية تدّعي الحقيقة. فـ «عندما يتكون الفكر العلمي كعلم، فإنه يكشف أن المعارف السابقة كانت معارف خاطئة لا إيديولوجية، والفلسفة هي التي تكشف عن هذه الأخطاء بوصفها أخطاء إيديولوجية، «ميتافيزيقية» عند كونت و«إيديولوجية» عند ماركس و«تحليلية» عند باشلار و«وضعية جديدة» عند ألتوسير. إن التفكير الفلسفي النقدي، وليس الفكر العلمي، هو الذي يكشف العلاقات الجدلية لهذا الفكر مع الإيديولوجيا وليس العلم ذاته. فالعلم يهدم الأخطاء الإيديولوجية دون أن يفكر فيها كحواجز إبستمولوجية. وهكذا فالتأمل الفلسفي هو نافذة ثالثة نستطيع من خلالها وحدها أن نميط اللثام عن العلاقات الجدلية بين العلمي والإيديولوجيي[110]».

الإيديولوجيا لا تقدم نفسها كإيديولوجيا، والعلم لا يستطيع أن يكشف عن

109. Louis Althusser, Philosophie et philosophie spontanée des savants, Maspero, Paris, 1974, p. 26.

110. Gérard Buis, in l'ouvrage collectif, Les idéologies dans le monde actuel, op. cit., p. 35.

ماضيه كماض إيديولوجي، بل إنه كما قلنا يعجز عن التخلص من ذلك الماضي ما دامت الإيديولوجيا تصاحبه. لذا فلا بد من تدخل الطرف الثالث الذي يقوم بوظيفة النقد. فكأن المصارع الحقيقي للإيديولوجيا ليس هو العلم، وكأن خصمها النظري الأساس هو الفلسفة، من حيث إن هذه تتدخل كفكر يستعمل الكشوف العلمية ليحارب الأوهام الإيديولوجية. «فعندما تكوّن خلال القرنين السابع والثامن عشر فلك وفيزياء رياضية، ظهرت في هذا الوقت ذاته إيديولوجية علمية تحلم بطبيعة تخضع خضوعا مطلقا للقوانين الرياضية، طبيعة تعطينا الرياضيات عنها صورة كاملة وتخضع لمبدأ رياضي هندسي ميكانيكي عند ديكارت، وجبري حسابي عند لايبنتز[111]». ولكن تلك الفيزياء كانت في الوقت ذاته قطيعة مع الإشكالية الإيديولوجية الأرسطية، فكانت الحاجة ماسة إلى تدخّل فلسفي يفضح المفاهيم الأرسطية ويكشف بعدها الإيديولوجي. ذلك كان هو التدخل الذي قام به ديكارت. كان على أبي الفلسفة الحديثة أن يقيم المفهوم الجديد للطبيعة، وأن يمد العلم بما يحتاج إليه من تصورات جديدة. كان عليه أن يقوّض صرح المفهوم الذي خلّفته القرون الوسطى عن الطبيعة، ذلك المفهوم الذي كان يعتبر الطبيعة كلا منظما متناهيا متراتبا متفاضل الأجزاء يجسد تدرّجه وتراتبه تدرّج القيم والكمالات.

لكن الإشكالية الجديدة التي أرسى قواعدها غاليليو كانت تقتضي مفهوما جديدا مغايرا عن الطبيعة. نعم إن الطبيعة عند غاليليو ستبقى منظمة ولكن النظام عنده يختلف عن النظام الأرسطي اللاهوتي: النظام الديكارتي-الغاليلي نظام هندسي ميكانيكي والنظام الوسيطي أنطولوجي أخلاقي. الطبيعة في الإشكالية العلمية هي علاقات موازاة وتناظر وتقابل، أما في الإشكالية الإيديولوجية فهي علاقات بين الجميل والقبيح، بين القويّ والضعيف، بين الأسمى والناقص. كانت الإشكالية الجديدة إذن في حاجة لمفهوم ميكانيكي عن الطبيعة لم يكن ليتواجد جنبا إلى جنب مع مفهوم العلة الغائية كما هو عند أرسطو. يقول دوزانتي: «يجب أن نتبين في وضوح طبيعة التناقض بين التصورات القديمة التي خلفها أرسطو وتلك التي كان ينبغي إقامتها وتكوينها. إن التصورات العتيقة كانت «واضحة»،

111. Gérard Buis, op. cit., p. 37.

وإنها لم تكن لتتمتع فحسب بالسلطة التي يخوّلها لها قدمها الزمني، بل إنها كانت كذلك في أتمّ انسجام مع أكثر المعطيات بساطة، وأقربها إلى تناول الإدراك العادي والممارسة الساذجة (...) وعلى العكس من ذلك فإن التصورات التي كانت تقتضيها الفيزياء الجديدة كانت بعيدة عن بادئ الرأي (...) فكان من الضروري لتشييد هذه التصورات الجديدة، القضاء على كل مظاهر الحسّ[112]». ولكن التدخّل الفلسفي يبدو هنا متوقفا على حدوث القطيعة وعلى وجود علم بالفيزياء: «فإذا ما تبينا طريقة ألتوسير بوضوح تجلّى لنا أن الحوار والجدال يتم بين أطراف ثلاثة: العلم والإيديولوجيا والفلسفة. وها هنا لا وجود للفلسفة إلا كفاصل بين الإيديولوجيا والعلم. وهذا يعني أن الإيديولوجيا قد توجد دون وجود العلوم وقبلها. ولكن في تلك الحالة لا تعي الإيديولوجيا ذاتها كإيديولوجيا ولا يفكّر فيها بوعي أنها كذلك. وأداة هذا التفكير هي الفلسفة التي ظهرت لأول مرة مع ظهور أول العلوم[113]».

ذلك أن من شأن القطيعة coupure أن تحدث انفصالا rupture. وهذا الانفصال ناتج عن اكتشاف علم جديد يهزم المفاهيم الإيديولوجية ويغيّر من طبيعة التدخل الفلسفي.

ينتقد ألتوسير في كتاب **النقد الذاتي** كل ما قاله سابقا عن القطيعة الابستمولوجية فيقول: «ورغم جميع الاحتياطات التي اتخذتها فإنني فهمت القطيعة ووحدتها باستعمال ألفاظ عقلانية كالعلم واللاعلم، لا بعقلانية صريحة تستعمل الألفاظ التقليدية التي تميز بين الحقيقة والخطأ (...) أو المعرفة والجهل (...) بل إن الأمر كان أخطر من ذلك، لأنني صغت تلك المقابلة باستعمال اللفظين المتعارضين: العلم والإيديولوجيا. ولماذا كان الأمر أخطر ؟ لأنني حاولت أن أقابل العلم بمفهوم ماركسي شديد الأهمية ولكنه عظيم الالتباس. خصوصا وأنني أخذته في التباسه الخداع الموجود في مخطوط **الإيديولوجيا الألمانية** حيث يستعمل للدلالة على معنيين متمايزين، وحيث يلعب دورين مختلفين: أولا كمقولة فلسفية من جهة (وهم، خطأ)، وكتصور علمي من جهة أخرى (تشكل

112. Jean-Toussaint Desanti, Introduction à l'histoire de la philosophie, (éditeur indéterminé), Paris, 1956, pp. 166-167

113. M. Amiot, in l'ouvrage collectif, Les idéologies dans le monde actuel, op. cit., p. 52.

البنية العليا)[114]». ذلك أن القطيعة ليست مجرد انفصال نظري، وإن الاقتصار على البعد النظري في فهم القطيعة يكون إغراقا في النظرية : «ولكن بدل أن أعطي لهذا الحدث التاريخي جميع أبعاده الاجتماعية والسياسية والإيديولوجية والنظرية، أرجعته إلى واقعة نظرية محدودة هي القطيعة الابتسمولوجية كما يمكن أن نلاحظها في أعمال ماركس ابتداء من 1845. وبهذا العمل وجدت نفسي أسقط في تأويل عقلاني للقطيعة، تأويل يقابل الحقيقة بالخطأ تحت اسم التعارض التأملي بين العلم والإيديولوجيا (...) وقد كان الصراع الطبقي غائبا عن هذا المشهد العقلاني والتأملي[115]». فهو اكتفى بالنظر إلى القطيعة في المستوى الابستمولوجي وفيه وحده «إنني بإرجاع القطيعة إلى تلك المقابلة وحدها (...) كنت قد اتخذت، دونما انتقاد، وجهة نظر العلم عن ذاته (...) وجهة نظر أصحاب الممارسة العلمية حول ممارستهم الخاصة[116]» «إنني لم أستطع أن أبيّن العوامل التي تتحكم في تلك القطيعة بالرغم من أنني غذيتها بمقولات تاريخية جدلية[117]». إن فهم المقابلة بين الحقائق والأخطاء ضمن نظرية عامة عن العلم والإيديولوجيا «لهو إغراق في التأمل[118]» وهو نزعة نظرية théoricisme.

لا يكتفي باديو وبالميس في كتابهما **حول الإيديولوجيا** بهذا الانتقاد الذي يوجهه ألتوسير لنفسه حول مفهومه عن القطيعة ونظريته العامة عن الإيديولوجيا، وهما يعتقدان أن المشروع الألتوسيري لم يكن مغرقا في النظر فحسب، بل إنه مغرق في الصورية كذلك. فهذا المشروع، في رأي صاحبي كتاب **حول الإيديولوجيا** ليس ماديا ولا جدليا : فهو ليس ماديا «لأن كل علاقة داخلية بين الإيديولوجيا وقاعدتها المادية توجد مفصومة[119]» داخل هذا المشروع. يعيب الكاتبان على ألتوسير مفهومه عن الإيديولوجيا ويعتبرانه مجرد مفهوم صوري

.114 Louis Althusser, Eléments d'autocritique, op. cit., pp.41-42.

.115 Ibid., p. 44.

.116 Ibid., p.15.

.117 Ibid., p. 48.

.118 Ibid., p. 51.

.119 Alain Badiou et François Balmés, De l'idéologie, Maspero, Paris, 1976. p. 30.

«فالإيديولوجيا ليست عنده انعكاسا للعلاقات الحقيقية، بل هي انعكاس للوهم الاجتماعي للأفراد. إنها صورة عن الصورة. وهي لا تملك أي دلالة حقيقية. وبهذا فبإمكانها أن تعمل كآلية منغلقة على ذاتها وأن تقوم ككل ضد العلم[120]». فالمفهوم الألتوسيري في رأيهما يعدم فعالية الواقع المادي وينفيه، فهذا الواقع «لا يكون في متناول وعي الأفراد العاديين، ولا تصل إليه إلا مساعي العلم المختصة والمعزولة عن الممارسة. وها هنا لا يلعب الشعور بالاستغلال ووعيه والتمرد عليه أي دور ولا علاقة له بإدراك العلاقات الطبقية ومعرفتها الموضوعية[121]». إن ما يغفله ألتوسير في رأي باديو وباليس، هو كون الإيديولوجيا دوما «تحت تأثير قوى محركة حقيقية[122]» وكون «الوهم يرتبط لا بالأفكار ذاتها، تلك الأفكار التي لا يمكن أن تصدر إلا عن الواقع، بل كونه يتعلق بتصور استقلالها الذاتي[123]» بمعنى أن التفكير يصبح إيديولوجية عندما ينفصل عن القوى المادية فيعتقد أن هناك عوامل باطنية تحدده وتعمل في استقلال عن تلك القوى المادية. «فالوهم والوعي الزائف يتعلقان بشكل التمثلات لا بمحتواها[124]».

يبدو أن الكاتبين لا يدركان تمام الإدراك فحوى التعريف الذي يعطيه ألتوسير للإيديولوجية، فقد سبق أن رأينا أن صاحبنا لا يقول بان محتوى التمثلات الإيديولوجية محتوى وهمي، إنه يؤكد أن الإيديولوجيا ليست عالما وهميا، وأنها أداة فعالة في المجتمع، ومستوى أساسي من مستويات كل تشكيلة اجتماعية. وأنها العالم الواقعي الذي يتحقق فيه الوهم والخيال. فالتمثلات الإيديولوجية لها وجود فعلي، والوهم لا يكمن إلا في العلاقة التي تربط تلك التمثلات بالعلاقات الاجتماعية. ثم إن ألتوسير، عندما يقول بأن تلك التمثلات لا تعكس العلاقات الاجتماعية الحقيقية بل علاقة بتلك العلاقات، فهو لا ينفي أن تكون هناك قوى مادية تجعل الناس يسقطون ضحية الأوهام، كما لا ينكر أن وراء تستر الواقع

---

120. Ibidem.

121. Ibid., p.30.

122. Ibid., p. 32.

123. Ibidem.

124. Ibidem.

و«اختفاء» العلاقات الحقيقية وظهورها في شكل آخر، عوامل مادية. فالمعروف أن ألتوسير وجماعته يعتبرون المستوى الاقتصادي هو الثابت البنيوي الذي يقوم بدور أساسي في كل بنية اجتماعية. إذ أنه هو الذي يتحكم في تحديد المستوى الذي يلعب دور الهيمنة، أي المستوى الذي تنعكس فيه تناقضات البنية الاجتماعية: «فعلاقات الإنتاج هي التي تحدد هيمنة هذا المستوى أو ذاك. فهي إذن تتمتع بفعالية عامة في تحديد التنظيم الاجتماعي مادامت تحدد تلك الهيمنة، وتحدد من خلالها التنظيم العام للمجتمع[125]».

ليس هناك إذن عند ألتوسير نفي لعلاقة هذا المستوى بالآخر وليس عنده مفهوم صوري عن الإيديولوجيا. كل ما في الأمر أن بحثه حول الإيديولوجيا لم يخرج عن المستوى النظري. إن العيب الذي وقع فيه ألتوسير هو أنه اعتقد أنه أعطانا نظرية عامة عن الإيديولوجيا، في حين أن بحثه اقتصر على دراسة «نمط الإنتاج النظري للإيديولوجية». وهو قد أدرك هذا في نقده الذاتي واعترف به، إلا أنه لم ينكر أهمية بحثه، بل عاب على نفسه فحسب اقتصاره على جانب معين من الدراسة العامة حول الإيديولوجيا. فكما أن من حق الباحث الابستمولوجي ومؤرخ العلوم أن يدرس «نمط الإنتاج النظري للعلم» ويبحث عن الآليات التي تتحكم في إنتاج التصورات العلمية، دون أن يقع في النزعة الصورية، بالرغم من عدم اهتمامه بالظروف الاجتماعية لنشأة العلوم، فبالمثل، ربما كان من حق ألتوسير أن يتساءل عن طبيعة نمط إنتاج المفاهيم الإيديولوجية دون أن يهتم بالروابط المادية التي تتحكم في ذلك الإنتاج. صحيح أن ذلك البحث يبقى جزئيا ناقصا وليس هو نظرية عامة عن الإيديولوجيا، ولكنه مع ذلك بحث ضروري ومستوى معين من المستويات التي يلزم أن تطرح فيها الدراسات حول الإيديولوجيا. ذلك أننا أوضحنا في بداية عرضنا بأن ميكانيزمات مستوى معين من مستويات أية تشكيلة اجتماعية لا تكون بالضرورة صدى لميكانيزمات المستويات الأخرى. فالكلّ الاجتماعي عند ألتوسير لا أحادي التحديد، وليست مستوياته تتحدد بعنصر واحد، وبالتالي فهي لا تخضع للآليات نفسها. وهذا ما يبرر ضرورة البحث في الآليات المتحكمة

125. Maurice Godelier, op. cit., p. 44.

في كل مستوى على حدة، دون أن يعني هذا بالطبع فصلا وجوديا بين المستويات الموجودة. «فنوع الوجود التاريخي لمختلف المستويات لا يكون هو هو[126]» وهكذا فلا يبدو أن ما يذهب إليه باديو وبالميس من اتهام ألتوسير باللامادية أمر يسهل قبوله. وما القول الآن في «لا جدليته» ؟.

يرى المؤلفان أن كل نظرية حقيقية عن الإيديولوجيا ينبغي أن تفهم «الإيديولوجيا على أنها عملية متناقضة وأن تدركها بالرجوع إلى التحولات الحقيقية[127]». غير أن الوصف الألتوسيري في نظرهما «لا يسمح لنا بفهم القانون الداخلي لتغير العلاقات بين القوى الإيديولوجية[128]»، ومن هنا أتت صوريته. ذلك أن المنهج العلمي يقتضي «فهم الحركة التي تنشأ الإيديولوجيا بمقتضاها على أرض الوقائع المادية للتاريخ[129]»، وان عيب ألتوسير هو كونه درس الإيديولوجيا في انغلاقها النظري. هذا في حين أن «إدراك الإيديولوجيا كعمليات لا كميكانيزم وهمي منغلق على ذاته، إن ذلك الإدراك هو التوجيه العلمي الذي يرشدنا إليه ماركس. لكن ألتوسير يقلب اتجاهه. وإن نظرية عن الإيديولوجيا لا يمكن أن تخرج عن القانون الجدلي العام، وهو أن تسمح بتفسير تطور القوى التي تدخل في الصراع. إن الإيديولوجيا لا تفهم إلا كمجال للصراع المتجذر في التعبير عن العلاقات المادية[130]».

ها هنا أيضا يعيب المؤلفان على ألتوسير كونه لم يحاول صياغة نظرية عامة عن الإيديولوجيا تسمح بتفسير تطور القوى التي تدخل في الصراع، وكونه اقتصر على دراسة نمط الإنتاج النظري للإيديولوجية والبحث عن الفوارق التي تميزه عن نمط الإنتاج النظري للعلوم. فيبدو إذن أنهما يرددان الحجة السابقة نفسها، إنه يكفينا أن نقول من جديد أن نمط الإنتاج النظري يتمتع بنوع من الخصوصية، ولا يعكس الآليات نفسها التي تخضع لها أنماط الإنتاج المادي.

.126 Louis Althusser, Lire le Capital, op cit., p. 119.

.127 Alain Badiou et François Balmés, op. cit., p. 34.

.128 Ibidem.

.129 Ibidem.

.130 Ibid., p. 35

غير أن الأمر لا يقف عند ذلك ويظهر أننا حتى إن سلمنا مع ألتوسير، بضرورة قيام دراسة خاصة لنمط الإنتاج النظري للإيديولوجية، فإن تلك الدراسة لا ينبغي أن تغفل العنصر الجدلي في الصراع الإيديولوجي، و«إن أية نظرية ماركسية عن الإيديولوجيا ينبغي عليها بالضرورة أن ترتكز على نظرية حول التناقضات الإيديولوجية، نظرية تدرس الصبغة الانقسامية للتمثلات الإيديولوجية، وان مفهوم الانقسام مفهوم محايث للمفهوم العام للإيديولوجية. لكن ألتوسير على العكس من كل ذلك يقول بالبساطة المنغلقة على ذاتها وينادي بالوحدة والهوية والماهية اللاتاريخية للإيديولوجية[131]».

هذا يعني أننا حتى إن بقينا داخل مستوى معين من مستويات التشكيلة الاجتماعية فلا ينبغي أن نغفل عنصر التناقض فيه. صحيح أن ألتوسير يتحدث، على صعيد المستوى النظري، عن أقطاب ثلاثة داخلة في صراع تتفاعل فيما بينها ويحدد بعضها البعض. فليس نمط الإنتاج النظري للإيديولوجية منغلقا على ذاته كما يزعم المؤلفان، وقد رأينا أنه يتحدد بتفاعله مع نمط الإنتاج النظري للعلم والفلسفة، لكن العيب الذي يبدو أن ألتوسير وقع فيه هو إغفاله للتناقضات الداخلية، لا بين العلم والإيديولوجيا والفلسفة، بل بين الإيديولوجيات ذاتها. لقد رأينا أن الإيديولوجيا عند ألتوسير تتحدد في تفاعلها مع العلم والفلسفة، ولكننا لم نر أنها تتحدد كذلك بفعل حركتها الداخلية، تلك الحركة التي توجد داخل نمط الإنتاج النظري الإيديولوجي ذاته، والتي تقوم بين الإيديولوجيات الموجودة في مجتمع بعينه. ونحن نستطيع أن نصوغ انتقادنا بلغة ألتوسير ذاته فنقول انه لم يطبق مبدأ لا أحادية التحديد عند دراسته لنمط الإنتاج النظري للإيديولوجية. فلو كان الأمر يتعلق مثلا بدراسة نمط الإنتاج النظري للعلم لما اقتصرنا على دراسة علاقة العلم بالإيديولوجيا والفلسفة، إذ أن العلم لا يتحدد فحسب بفعل تلك العلاقة، بل يتحدد أيضا بالظروف المادية التي ينشأ فيها، وداخل الإنتاج النظري، فإنه يتحدد كذلك بآلياته الخاصة أي بالعلاقة بين العلوم ذاتها، بل كل علم يتحدد، هو ذاته بميكانيزم خاص، وربما ذهبنا مع باشلار إلى القول بأن كل مفهوم يخضع

---

131. Ibid., p. 36.

لآليات معينة. لماذا إذن لا تتعدد التحديدات (النظرية) عند دراسة الإنتاج النظري للإيديولوجية ؟ لأن صاحبنا يغفل الصراع الجدلي الذي يقوم داخل المستوى الإيديولوجي ذاته، ويقف عند الصراع الذي يقوم داخل المستوى النظري لا عند الصراع بين إيديولوجيات. ولأنه يعتبر الإيديولوجيا السائدة هي وحدها التي «توجد» في المجتمع وتفعل فيه. وربما لهذا السبب أمكنه أن يقول ان وظيفة كل إيديولوجية هي أن تعيد إنتاج علاقات الإنتاج. ونحن نعلم أن هذه ليست وظيفة كل إيديولوجية، وإنما هو امتياز الإيديولوجيا السائدة التي تعبر عن طبقة تمتلك وسائل الإنتاج المادي والنظري وتتحكم في علاقات الإنتاج النظرية والمادية. غير أن ألتوسير يتكلم عن الإيديولوجيا ووظيفتها الاجتماعية كما لو كانت كل إيديولوجية سائدة، أو على الأصح كما لو لم تكن هناك الا إيديولوجية واحدة، وكما لو لم يكن هناك تناقض على المستوى الإيديولوجي. ها هنا يبدو لنا ألتوسير مغفلا للتناقض الداخلي القائم بين الإيديولوجيات، لا يقرأ ما هو خفي ويقف عند المباشر ليعتبر أن ما هو سائد مهيمن هو المحدد والمحدد وحده. وليست هذه نزعة صورية كما يذهب باديو وباليس، بل إنها نزعة اختبارية.

ثم إن ألتوسير يغفل ما يصح أن نطلق عليه هامشية المستوى العلمي كمحدد من محددات «نمط الإنتاج النظري». صحيح أن القطيعة التي يحدثها قيام إشكالية علمية مع الإشكالية السابقة عليها هي كشف عن ماض إيديولوجي، وهي بالتالي لحظة من لحظات الفعالية العلمية على المستوى النظري. ولكن القطيعات ليست تتكرر دوما. وعلى هذا فإن فترات تدخل العلم فترات محدودة معدودة. لقد كان قيام الفيزياء الغاليلية فرصة لإعادة النظر في بعض المفاهيم الأساسية التي كانت تسود الفكر القديم والوسيطي. فلم تعد الطبيعة مغلفة بغلاف إيديولوجي أخلاقي ولم تعد المادة تتمتع بخصائص حيوية. فكان ذلك تدخلا للّحظة العلمية وفعالية للمستوى العلمي. ولكن هذا المستوى سرعان ما تقوقع فانعزل العلماء ليصنعوا طبيعة علمية جديدة غريبة عن الممارسة الاجتماعية، ولم تحدث المنعرجات والتنقيحات refontes التي عرفها علم الفيزياء التحولات نفسها التي أحدثتها القطيعة. فإذا كنا لا نتعامل مع الطبيعة بالكيفية التي كان يتعامل معها الأقدمون،

وإذا لم تكن المادة عندنا هي مادة أرسطو التي تنتقل من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، ولا مادة الإغريق المكونة من أربعة عناصر وأربعة فحسب، فهي مع ذلك ليست هي المادة الإلكترونية التي تتعامل معها الفيزياء المعاصرة.

إن كان تدخل اللحظة العلمية ذا فعالية كبرى عند القطيعة، فإن فعاليته قد ضعفت بعدها خصوصا وأن الممارسة العلمية سرعان ما تتوقع، وأن الوعي العلمي سرعان ما يصبح هامشيا بالنسبة للصراع النظري. ذلك ما يفسر الضجة المؤقتة التي عرفها تاريخ المعارف. فإذا كان الفيثاغوريون قد رموا بعضو من طائفتهم في النهر عندما «اكتشف» الأعداد الجذرية، وإذا كان غاليليو قد حوكم من اجل اكتشافه العلمي، وإذا كانت الكنيسة قد «انزعجت» من انتشار نظرية التطور، فإن المنعرجات التي عرفتها الرياضيات سواء عند اكتشاف الجبر أو الهندسيات اللاأوقليدية أو نظرية المجموعات والتي عانتها الفيزياء سواء عند اكتشاف الكهرباء أو الذرة، إن هذه المنعرجات لم تتخذ الأهمية نفسها التي اتخذتها القطيعة. فاللحظة العلمية، لا تعرف دائما المجد الذي تعرفه عند ميلاد العلم وتخليه عن ماضيه الإيديولوجي. ها هنا إذن يبدو كل تمجيد للعلم واعتباره قطبا أساسيا في تحديد نمط الإنتاج الإيديولوجي شيئا مبالغا فيه. لا يعني هذا بالطبع نفي أهمية الإنتاج العلمي ولا إنكار دور القطيعات الابتستمولوجية. كل ما في الأمر أن الإيديولوجيا سرعان ما تقوم بنوع من التجاوز للقطيعة وتتغذى عليها وتستفيد منها وتتكيف معها لتنحي العلم وتبعده عن ميدان الصراع، وحينئذ لا يعود الزوج الأساسي، حتى على المستوى المعرفي وحده، هو العلم/ الإيديولوجيا، وإنما ربما هو الفلسفة/ الإيديولوجيا.

لعل هذا التمجيد للعلم، وهذا الإعلاء من دوره النظري عند ألتوسير، هو ما سمح لنا بان نتحدث في البداية عما أطلقنا عليه «نفحة وضعية».

5. انتقاد ألتوسير للزمان الهيغلي وأصوله الهايدغرية

بعد «صمت» ألتوسير نبه أحد أتباعه إلى الأصول الهايدغرية لكثير من المفهومات التي استخدمها[132]. إلا أن معظم من اهتم بانتقاده للنزعات التاريخية ومراجعته لمفهوم الزمان الهيغلي لم يعمل إلا على ربط هذا الانتقاد بما سبق لغرامشي أن كتبه بصدد التاريخ. بل إن من المفكرين الكبار من يستشهد بألتوسير ذاته كأهم من أقحم مفهوم الانفصال في التاريخ[133]. والسؤال الذي نود طرحه هنا هو ما إذا كانت هناك أصول ألمانية لموقف ألتوسير من الزمان التاريخي. ولكن، علينا قبل ذلك أن نحاول استخلاص الفكرة الأساسية التي يرجع إليها ذلك الموقف.

معروف أن ألتوسير يفصّل رأيه في هذه المسألة في الجزء الأول من قراءة الرأسمال[134]. وهو يدعونا في البداية إلى مراجعة مفهوم التاريخ وتحديد النظرية التي نعتمدها في تحليلاتنا التاريخية. فـ«مفهوم التاريخ يطرح هو ذاته مشكلا

---

132. Dominique Lecourt, La philosophie sans feinte, Grasset, Paris, 1982.

133. Michel Foucault, L'archéologie du savoir, Gallimard, Paris, 1996.

134. Louis Althusser, Lire le Capital, t. 1, Maspero, 1970, Paris, 1964.

نظريا، ذلك لأن هذا المفهوم، كما يقبل عادة، يعوزه النقد. وهو كمفهوم (واضح) قد لا يشتمل على أي محتوى نظري اللهم المحتوى الذي تعطيه إياه الإيديولوجيا الموجودة أو السائدة»[135]. هذا المفهوم السائد، لكونه مفهوما إيديولوجيا، فهو لا يسمح بمعرفة، بل، على العكس من ذلك، يعمل على حجب الواقع الحقيقي للأمور، والاقتصار على البداهة والوقوف عند المباشر. وحتى أعمال كثير من المؤرخين كانت ضحية لهذا المفهوم الإيديولوجي، وهي لم تكلف نفسها، في البداية، عناء تكوين موضوعها النوعي وتشكيل مفهومه.

يعتقد ألتوسير أن المفهوم الهيغلي عن التاريخ يعطينا أوضح مثال عن الزمان التاريخي الإيديولوجي. فنحن يمكننا أن «نتبين خاصيتين أساسيتين للزمان التاريخي الهيغلي ؟ وهما الاستمرار المتناسق، وتعاصر الزمن :

أ. أما الاستمرار المتناسق للزمان فهو انعكاس في الوجود لاستمرار التطور الجدلي للفكر. وهكذا يعتبر الزمان عند هيغل كما لو كان ذلك **الوعاء** الذي يتجلى فيه الاستمرار الجدلي لتطور الفكر. حينئذ يؤول شكل علم التاريخ إلى تقطيع هذا الاستمرار إلى حقل توافق تبعية كل جدلي لكل آخر. وتوجد لحظات الفكر في عدد من الأحقاب التاريخية التي يجب تقطيعها تقطيعا مضبوطا في الاستمرار الزمني[136]. وهكذا، فخاصية الاستمرار المنسجم المتناسق تجعل التاريخ عند هيغل وعاء ووسطا تتم فيه الحوادث. كما تجعل التاريخ زمانا أساسيا ترسم فيه الظواهر الاقتصادية و الإيديولوجية والسياسية.

ب. أما الخاصية الثانية فهي تعاصر الزمن أو مقولة الحاضر التاريخي، هذه المقولة هي ما يؤسس إمكانية قيام المقولة الأولى. فإذا كان الزمان التاريخي هو وجود الكل المجتمعي Totalité sociale، فيجب أن نبين ما هي بنية هذا الوجود. فكون العلاقة التي تربط الكل المجتمعي مع وجوده التاريخي علاقة بوجود مباشر، يقتضي كون تلك العلاقة نفسها علاقة مباشرة؛ وبعبارة أخرى، إن بنية الكل متواقتة دوما في الحاضر نفسه، وبالتالي، فهي معاصرة بعضها لبعض، و هذا

135. المرجع السابق، ص 115.

136. المرجع نفسه، ص 116.

يعني أن بنية الوجود التاريخي للكل المجتمعي الهيغلي تسمح بما يقترح ألتوسير تسميته بالاقتطاع الماهوي، وهو يعني «تلك العملية الفكرية التي يمكننا عن طريقها القيام بقطيعة عمودية في أية لحظة من الزمان التاريخي، قطيعة يمكن لعناصر الكل جميعها أن تعبّر فيها مباشرة عن ماهيتها الداخلية»[137].

المعروف أن ألتوسير يميز بين مفهومي المجتمع عند هيغل وبينه عند ماركس، فبينما يعتبر ماركس المجتمع بنية مترابطة تتكون من مستويات أهمها المستوى الاقتصادي والسياسي والإيديولوجي، يتحدث هيغل عن كلّ لا يتحدد بمستوى من مستوياته، بل «بمبدأ لا مكان له، ولا مرتبة امتياز في المجتمع، وذلك لكونه يشغل جميع الأمكنة ويحتل جميع المراتب»[138]. فكأن ذلك الاقتطاع الذي يتحدث عنه ألتوسير يعطينا عناصر الكل جميعها، لأن هذا الكل ذاته يشكل وحدة لا تنحل إلى مستويات.

إن مفهوم التاريخ عند هيغل مفهوم مثالي لأنه يوحّد بين تصوّر التاريخ (أي بين الموضوع النظري «تاريخ») والموضوع العيني (الحوادث التاريخية العينية)، ويجعل من تلك الحوادث انعكاسا لذلك المفهوم والتصور. فاللحظة التاريخية التي يتحدّث عنها هيغل هي لحظة حضور التصور أمام ذاته. يقول ألتوسير: «عندما نتحدث عن لحظة تطور الفكر عند هيغل فيجب أن ننتبه إلى أن هذا اللفظ يحيلنا إلى وحدة بين معنيين: يحيلنا إلى اللحظة كلحظة تطور (وهذا يقتضي استمرار الزمان ويثير المشكل النظري للتقطيع إلى أدوار تاريخية)، كما يحيلنا إلى اللحظة كلحظة زمن، كحاضر ليس قط إلا ظاهرة حضور التصور أمام ذاته عند جميع تعييناته الواقعية»[139]. غير أنه لا يكتفي بإبراز الطابع المثالي في مفهوم التاريخ عند هيغل وإنما يذهب إلى ربطه بالاختبارية؛ فـ«مفهوم هيغل عن الزمن مأخوذ من أكثر النزاعات الاختبارية شيوعا، من الاختبارية التي تعتمد على الوضوح الخادع كما تعطينا إياه «الممارسة» اليومية، تلك الاختبارية التي نجدها، في شكلها البسيط

137. المرجع نفسه، ص 117.

138. Louis Althusser, Pour Marx, F. Maspero, Paris, 1965, p. 209.

139. Lire le Capital, op. cit, p. 117.

الساذج، عند معظم «المؤرخين»، أو على الأقل عند المؤرخين الذين لم يكونوا يطرحون أسئلة بصدد البنية النوعية للزمان التاريخي»[140]. نتبين إذن ما الذي دعا ألتوسير إلى تسمية هذا المفهوم عن التاريخ بالمفهوم الإيديولوجي. فهيغل لم يعمل إلا على «أن وضع داخل إشكاليته الخاصة المشكل الأساس لممارسة المؤرخين، ذلك المشكل الذي كان يعبر عنه فولتير عندما ميز مثلا قرن لويس الخامس عشر عن قرن لويس الرابع عشر. وهو أيضا المشكل الأساس الذي يضعه التاريخ الحديث»[141].

وهكذا يشكل المفهوم الهيغلي عن التاريخ النموذج الذي احتذته النزعات المثالية مثلما تبنته النزعات الاختبارية، فهذا المفهوم يجسد لنا العيوب التي تفترضها النزعات المثالية والاختبارية معا، والتي مازال المؤرخون المحدثون يقعون في فخها. يقول ألتوسير :«إذا كنت ألح بهذا الشكل على طبيعة الزمن التاريخي الهيغلي وعلى شروطه النظرية فذلك لأن هذا المفهوم عن التاريخ وعن علاقته بالزمن مازال حيا بيننا، كما يمكن أن نتبينه في التمييز الشائع اليوم بين التزامن والتطور (بين السانكروني والدياكروني)، وهو الذي يعتمد على مفهوم عن الزمان التاريخي المستمر المتناسق المنسجم المعاصر لذاته. فما هو تزامني هو التعاصر ذاته وحضور الماهية في الوقت ذاته مع تعييناتها حيث يمكن قراءة الحاضر كبنية داخل اقتطاع ماهوي. لأن الحاضر يعني وجود البنية الأساسية؛ فالسانكوروني يفترض إذن هذا المفهوم الإيديولوجي عن زمن متناسق مستمر، ولا يكون الدياكروني إلا صيرورة هذا الحاضر ودخوله في استمرار زماني حيث لا تكون الحوادث التي يرجع إليها التاريخ بالمعنى الدقيق إلا حضورا غير ضروري يلي حضورا آخر (راجع ليڤي-ستروس)؛ فالدياكروني [التتابعي] مثل السانكروني [التزامني] (...) يفترض الخاصيتين اللتين تبناهما بصدد المفهوم الهيغلي عن الزمن»[142].

هذا ما تفعله النزعات التاريخية كلها في نظر ألتوسير. إنها لا تعمل إلا على تحريك الخلود ليصبح تاريخيا، وتحريك الساكن ليصبح تطورا، والسانكروني

140. المرجع نفسه، ص 119.

141. المرجع نفسه، ص 116.

142. المرجع نفسه، ص 119-118.

ليصبح دياكرونيا.

يرفض ألتوسير هذا الزمان الهيغلي وسليله التاريخاني. إنه يرفض هذا الزمان الأساس العام وهذا الوعاء الذي يشمل الحوادث وذلك الوسط الذي تتم فيه الوقائع. «يجب القول إنه مثلما ليس هناك إنتاج عام، فليس هناك تاريخ عام، بل مجرد بنيات نوعية للتاريخية، بنيات قائمة على البنيات النوعية لمختلف أنماط الإنتاج، بنيات نوعية للتاريخية»[143]. فلم يعد في إمكاننا أن نضع في الزمان التاريخي نفسه حركة تطور مختلف مستويات الكل: فنوع الوجود التاريخي لمختلف «المستويات» ليس هو هو. ينبغي أن نعين بالنسبة لكل مستوى زمانا خاصا يتمتع بنوع من الاستقلال النسبي ويتصف بنوع من الاستقلال في ترابط مع الأزمنة الأخرى، أزمنة المستويات الأخرى. في استطاعتنا القول: لكل نمط إنتاج زمن وتاريخ خاصان بعلاقات الإنتاج منفصلان بصفة نوعية، وتاريخ خاص بالبنية العليا السياسية، وتاريخ خاص بالفلسفة إلخ... وكل من هذه التواريخ مقطع إلى أدوار périodes حسب إيقاعات خاصة لا يمكن أن تعرف إلا بعد تعيين مفهوم نوعية زمانيتها التاريخية وتقطعاتها. فالتواقت الذي يفترضه المفهوم الهيغلي بين مختلف هذه الأزمنة لا وجود له. و«التواجد الذي نلاحظه [داخل] «الاقتطاع الماهوي» لا يعطينا أية ماهية حاضرة في كل وقت، ماهية يمكن أن تكون حاضر كل مستوى. والقطيعة التي «تليق» بمستوى معين، سواء كان المستوى السياسي أو الاقتصادي؛ والقطيعة التي يمكن أن تكون الاقتطاع الماهوي بالنسبة للمستوى السياسي مثلا، لا يمكن قط أن تكون كذلك بالنسبة للمستويات الأخرى كالاقتصادي أو الإيديولوجي أو الجمالي أو الفلسفي أو العلمي، تلك المستويات التي تعيش أزمنة أخرى، والتي تعرف قطيعات أخرى وإيقاعات... وفواصل أخرى. وحضور مستوى من المستويات لهو بمعنى ما غياب للمستوى الآخر»[144].

لكن، إن كانت كل هذه الأزمنة وكل هذه التواريخ تتمتع باستقلال نسبي فذلك لا يجعل منها ميدانا مستقلا عن الكل. فالاستقلال النسبي مبني على نوع

143. المرجع نفسه.

144. المرجع نفسه، ص 130.

من التوقف وعدم الاستقلال بالنسبة للكل. «وهذا يعني أن نوعية هذه الأزمنة، والتواريخ، نوعية متفارقة قائمة على العلاقات المتفارقة الموجودة داخل الكل، وهي العلاقات الكائنة بين مختلف المستويات: إن نمط ودرجة استقلال كل زمان وكل تاريخ يتحددان ضرورة بنمط ودرجة ترابط كل مستوى بمجموع ارتباطات الكل»[145].

لكن هذا لا يعني الرجوع إلى ذلك الزمان الأساس الذي يعتمده هيغل. يقول ألتوسير: «إذا ما أقصينا النموذج الإيديولوجي لزمان مستمر قابل لأن يقطع اقتطاعات ماهوية تشكل الحاضر، فيجب أن نحترس من أن نضع بدل هذا التمثل، تمثلا آخر ذا مظهر مخالف، لكنه يبقي على الإيديولوجيا الزمنية نفسها. فلا يمكن إرجاع مختلف الأزمنة إلى زمان إيديولوجي أساس، ولا يمكن قياس تفاوت تلك الأزمنة بالخط المستمر نفسه وإرجاع ذلك التفاوت إلى مجرد تأخر في الزمان أو تقدم فيه، أي في ذلك الزمان الإيديولوجي ذاته. إذا ما حاولنا، في مفهومنا الجديد عن الزمن القيام باقتطاع ماهوي، فسرعان ما نتبين أن ذلك الاقتطاع مستحيل»[146].

وهكذا يتعين علينا أن نشكل المفهوم النظري للتاريخ، لا أن نقف عند موقف اختباري يعتبر الوقائع التاريخية معبرة عن ذاتها. فمثلما كان من الضروري تكوين الموضوع النظري لـ«منظومة الكواكب» لمعرفة الحركة الحقيقية للكواكب والنجوم، تلك الحركة التي تختلف عن الحركة الظاهرية، ينبغي تكوين مفهوم نظري عن التاريخ لمعرفة الآليات الفعلية للتطور الاقتصادي والسياسي والإيديولوجي، تلك الآليات التي لا تعطينا نفسها إلا في شكل البداهة الإيديولوجية. فليس هناك زمان يمكن أن يقرأ مباشرة في جريان هذا التطور أو ذاك، «إنه زمان لا مرئي، زمان خفي، لا يقرأ، يشبه في تخفيه وعدم شفافيته واقع التطور الكلي للإنتاج الرأسمالي. هذا الزمان لا يمكن إدراكه كـ«ملتقى» مركب لمختلف الإيقاعات (...) إلا في مفهومه، وهو ككل مفهوم لا «يعطى» مباشرة، ولا يقرأ في الواقع الظاهر: هذا المفهوم ككل

145. المرجع نفسه، ص 124.

146. المرجع نفسه، ص 131.

المفاهيم، يجب إنتاجه وبناؤه»[147].

خلاصة القول، إذن، أن ألتوسير يدعو إلى نحت مفهوم الزمان التاريخي، رافضا المفهوم الهيغلي، الذي يرجعه إلى المفهوم الاختباري empiriste الذي يقول بالاستمرار المنسجم، ويعتبر التطور حركة للحاضر، أي المفهوم الذي يرجع الزمان، أساسا، إلى نمط الحاضر ويفهم الوجود كحضور présence. وقد سبق لهايدغر أن ربط هو كذلك بين المفهوم الهيغلي عن الزمان والتصور العادي (الذي يطلق عليه ألتوسير التصور الإيديولوجي). فمنذ كتابه الأساس **الوجود والزمان**، بيّن هايدغر أن «المفهوم الهيغلي عن الزمان هو صياغة للتصور العادي عن الزمن»[148]. بل إن هايدغر يذهب أبعد من ذلك، فيربط بين المفهوم الهيغلي والآخر الأرسطي ذاته. وهو يعقد مقارنة بين المفهومين فيقول :«يرى أرسطو أن ماهية الزمان هي الآن nun وهيغل كذلك، وهو يتصور الآن كنهاية oros وهيغل كذلك، وهو يدرك الآن كنقطة stigmé وهيغل كذلك، وهو يحدد الآن كهذا المشار إليه وهيغل يطلق عليه «هذا المطلق»، وفق التقليد المعروف يربط أرسطو بين الكرونوس والكرة، أما هيغل فيلح على الدورة الدائرية للزمان»[149].

لا يحيد هيغل، إذن، عن التقليد الميتافيزيقي الذي سنه أرسطو وهو لا يبتعد عن الطرح العادي لمسألة الزمان :«وإذا طرحت الميتافيزيقا مسألة ماهية الزمان، فإنها تطرحها، من دون شك، بالكيفية ذاتها التي تنهجها في طرح المشاكل: إن الميتافيزيقا تتساءل ما هو الموجود (أرسطو)، تتساءل عن وجود الموجود انطلاقا من الموجود، تتساءل عما هو موجود في الموجود ؟ فيم يقوم في الموجود وجوده ؟ (...) تتساءل ما هذا الذي يوجد في الزمان ؟ ما أن يطرح الفكر الميتافيزيقي السؤال حتى يكون قد عرف ما يعنيه بالموجود وما يقصده بلفظ «الوجود»، الموجود عنده هو الحاضر، هو الماثل، والموجود يزداد وجودا كلما ازداد حضورا، وهو يزداد حضورا كلما امتد قيامه، كلما طالت مدة قيامه». هذا التفسير العادي-الأرسطي

147. المرجع نفسه، ص 126.

148. D. Souche-Dagnes, «Une exégèse heideggérienne : le temps chez Hegel d'après le §. 82 de Sein und Zeit Revue de la Métaphysique et de la Morale, n° 1, Janvier-Mars, 1979

149. Martin Heidegger cité in Jacques Derrida, Marges de la Philosophie, Minuit, Paris, 1972, p. 40.

[الإيديولوجي-الميتافيزيقي] لوجود الموجود يستمد من الزمان مفهومه عن الوجود. «يظهر هذا في تحديد معنى الوجود كـ«باروسيا» و«أوسنيا»، التي تعني الحضور بالمعنى الأنطولوجي-الزماني. يدرك وجود الموجود إذن كحضور. وهو يفهم بدلالة نمط معين للزمان هو الحاضر»[150]. وما سيفعله الجدل الهيغلي هو أنه «سيضع الحاضر كنفي للحاضر الماضي المحتفَظ به» ليجعل التاريخ حركة لحاضر دائم يتجاوز فيه الحاضر -الحاضر الماضي- الحاضر نحو مستقبل سيحضر.

لا يذهب الفيلسوف الفرنسي أبعد من هذا. صحيح أنه يربط نقده للزمان التاريخي بنقده للجدل الهيغلي أو بقراءة معينة لذلك الجدل، ولكن، ما مدى أصالة هذا النقد ذاته ؟ تلك مسألة أخرى.

150. Martin Heidegger, L'Être et le temps, trd. Française, Gallimard, Paris, p. 42.

6. أنطولوجيا فوكو

لا بد في البداية من التوقف عند هذا العنوان الذي يظهر أنه لا يخلو من ادعاء، إن لم نقل من ادعاءات بصيغة الجمع.

الادعاء الأول هو أنه يزعم الحديث عن «أنطولوجيا فوكو» انطلاقا من نص صغير وحيد كتبه فوكو سنة 1970، أي في مستهل الفترة التي بدأت فيها ملامح «الانعراج الجنيالوجي» كما يحلو لبعض المولعين بالتحقيبات الزمنية أن يقولوا، وهو نص «مسرح الفلسفة[151]» الذي كتب، مبدئيا، تعليقا على كتابي دولوز اللذين كانا قد ظهرا سنة فيما قبل، وأعني **منطق المعنى**، و**الاختلاف والتكرار**.

الادعاء الثاني هو أننا، بهذا العنوان، نوهم القارئ أننا سنستوفي المسألة حقها، في حين أننا لن نتحدث عن مفاهيم لن تتبلور ربما إلا لاحقا، كمفهوم السلطة من حيث هي «مقولة أنطلوجية» على حد تعبير ف. ايفالد، وكمفهوم الفلسفة من حيث هي «كشف طبي للحاضر»، كـ«أنطولوجيا الحاضر»، أو مفهوم الذات كـ«طي للخارج».

151. Michel Foucault, «Theatrum philosophicum», in Dits et écrits I, 1954 1975, Gallimard, coll., «Quarto», Paris, 2001, pp. 943-967

الادعاء الثالث، ولعله أكثر أهمية، وهو أننا نزعم هنا قراءة هذا النص بما هو نص كتبه **فوكو**، وليس بما هو تعليق على مصنفي دولوز. وربما تقتضي منا هذه المسألة بعض التوقف. إذ أنها ليست قضية شكلية كما قد يتبادر إلى الأذهان، بل ربما من شأنها أن تربطنا مباشرة بموضوع بحثنا.

يتعلق الأمر إذن بالجواب عن السؤال : من يتكلم وراء هذا النص ؟ وقد سبق لألان باديو أن طرح السؤال نفسه، أكثر من مرة، في كتيّبه عن دولوز[152] حيث يتكلم عما يدعوه «عدم القدرة على تحديد من يتكلم ؟». وهذه القضية، كما نعلم، تواجهنا على الخصوص في كثير من النصوص الفلسفية المعاصرة، لا عند فلاسفة يستنسخ بعضهم البعض، وإنما عند مفكرين نشعر أن كل واحد منهم يكتب ما كان يمكن للآخر أن يكتبه لو أنه اهتم بالمسألة عينها، وطرق الموضوع ذاته. مما يجعل تصنيف الفكر المعاصر إلى أسماء أعلام قضية محتاجة لإعادة نظر. وكما تعلمون، فقد سبق لفوكو نفسه في **حفريات المعرفة** أن طرح هذه المسألة، بل ربما أجاب عنها، حين كتب : «في التحليل الذي نقترحه هنا، لا يكون لقواعد التشكّل موقع في أذهان الأفراد أو في وعيهم، وإنما في الخطاب نفسه، ونتيجة ذلك فهذه القواعد تفرض نفسها، وفق نوع من الغفلية التي تتخذ شكلا موحدا عند كل الأفراد الذين يأخذون في التكلم داخل الحقل الخطابي».

ورغم هذا، فلا بأس أن نستأنس بالأجوبة المتعددة التي يعطيها باديو للسؤال الذي طرحه : ففي إحدى الصفحات[153] يضعنا في حلقة دائرية ويقول : «إن من يتكلم هو فوكو وقد أفاد من دولوز الذي استفاد هو منه بدوره». وفي صفحة أخرى[154] يقول : «ينسب دولوز للزوج فوكو-دولوز، هذا الزوج الذي يشكل إحدى «شخصياته المفهومية» الاكتشاف التالي : إن العنصر الذي يأتي من خارج هو القوة. ذلك لأن القوة بالنسبة لميشال فوكو (وفي الحقيقة بالنسبة لدولوز الذي يوضح موقف نيتشه وهو يشرح تفاعل القوى الفاعلة والقوى المنفعلة) لأن القوة

152. Alain Badiou, Deleuze, La clameur de l'être, Hachette, Paris, 1997.

153. Op. cit., p. 125.

154. Op. cit., p. 128

بالنسبة لفوكو ترتبط بالقوة، ولكن من خارج».

في صفحة ثالثة يطرح باديو المسألة التي تعنينا هنا صراحة فيقول : «عندما أقرأ، على سبيل المثال، العبارة الموجودة في كتاب دولوز حول فوكو (ص 21) : «إن الإنسان، بما هو قوة بين القوى، فإنه لا يثني القوى التي تشكله دون أن ينطوي الخارج من تلقاء ذاته فيحدث فجوة ذات الإنسان»، أتساءل : هل يتعلق الأمر بالفعل بقول لفوكو ؟ أم بتأويل ؟ أم هي بكل بساطة أطروحة لدولوز، ما دمنا نتعرف فيها على قراءته لنيتشه، وما دمنا نضع أصبعنا هنا على مفهوم أساس من المفاهيم التي شكلت عمله الأخير، وأعني مفهوم الطيّ ؟». يستخلص باديو جوابا على كل هاته الأسئلة : «ربما ينبغي القول بأن هذه الجملة تولدت عن الدفعة التي أوقعها على دولوز ما يشكل عند فوكو دفعة أخرى أتت من ضغط آخر. بهذا المعنى ففي تواري هوياتهم المتابعة، ومادام الفكر هو دوما دفع النفردات اللاشخصية لأن تتكلم «فسيان أن نقول : إن هذه القولة غدت قولة فوكو، أو أنها كانت لدولوز[155]».

ماذا يمكن أن نستخلص من هذا التوقف غير القصير ؟ يظهر أن هذه المسألة ليست قضية ثانوية، بل إنها تضعنا في صلب موضوعنا وتحدد مفهوما معينا عن تاريخ الفلسفة أشار إليه النص الذي نحن بصدده أكثر من مرة. وعلى أية حال فهذا النص ليس فقط نصا لفوكو حول بعض أعمال دولوز. لكنه ليس كذلك نصا للثنائي فوكو-دولوز على نحو ما نقول ماركس-انجلز، أو دولوز-غواتاري.

عندما يكتب فوكو في بداية هذا النص «إن القرن سيكون دولوزيّ الطابع»، فإنه يشير، من بين ما يشير إليه، إلى أن أيّ واحد منا، ممن ينتمون لهذا القرن، لا يمكن وهو يتحدث عن فلسفة دولوز، إلا أن يحشر نفسه في لعبة مرآوية ويتحدث عن نفسه، فكأن فوكو يورّط نفسه هنا عن قصد، بحيث تغدو الأنطولوجيا المعبر عنها هنا هي الأرضية الفكرية لكوكبة من المفكرين الذين يقولون «الشيء ذاته» بأنحاء مختلفة.

يتحدث النص عن تناغم دولوز/ كلوسوفسكي، كما يشير إلى تناغم آخر

155. Op. cit., p. 26.

أكثر خفاء آرطو/ فرويد، لكنه يحيل كذلك في أحد هوامشه على بلانشو، كما يشير إلى باتاي. هاته الأسماء يكرر بعضها الآخر بالمفهوم الذي يحدده النص للتكرار، لا من حيث هو رجوع إلى النقطة ذاتها، لا من حيث هو استمرار الواحد ولا تشابه المتعدد، إذ لا وجود في هاته الأنطولوجيا كما سنرى، لا للواحد ولا للمتعدد. فنحن أمام سلسلات متفرقة لا تتجمع: أمام تكرار. والتكرار، كما نعلم، يكون أساسا في المسرح. المسرح هو الفضاء الذي نكرر فيه le lieu où l'on répète. الفلسفة هنا، كما يؤكد النص في عنوانه وخاتمته، مسرح : «مسرح ميم متعدد المشاهد اللحظية الهاربة، حيث تتبادل الحركات الإشارات من غير أن يلمح بعضها الآخر، مسرح تنفجر فيه بغتة ضحكة السوفسطائي خلف قناع سقراط، وتدور فيه أحوال سبينوزا حول دائرة لا مركز لها، بينما يحوم حولها الجوهر ككوكب معتوه، مسرح يعلن فيه فيشته متعثرا: إن الذات المفلولة ليست هي الأنا المفتت، ويظهر فيه دون سكوت وقد حمل شوارب كبيرة: إنها شوارب نيتشه متقنعا بكلوسوفسكي». هذا المسرح لا يمثل أي شيء، إنه لا يستنسخ ولا يقلد ولا يحاكي : «إنه مسرح أقنعة ترقص، وأجساد تصيح، وأياد وأصابع تتحرك.»

إذا أضفنا إلى هذه الأسماء الواردة في هذا النص برغسون ووايتهيد ولايبنتز وكريسيبيوس وفرويد ولويس كارول، وقفنا على مختلف الحالات التي كانت وراء الدفعة أو الدفعات التي تلقاها دولوز.

لا يجد التكرار هنا تفسيره في صيرورة دائمة ولا في رجوع لما تم وحصل، وإنما في عودة الاختلاف.

يميز النص بين الصيرورة، والرجوع، والعود. فليست الاختلافات عناصر من صيرورة عظمى تحملها في جريانها، وليست هي الرجوع الذي يحيل إلى التكرار كحلقة ودائرة ورجوع إلى نقطة البدء. إن الوجود هو الرجوع وقد تخلص من انحناء الدائرة ليغدو عودا أبديا. ذلك أن العود يتم على خط مستقيم. إلا أنه عود للاختلاف.وما لن يعود هو المشابه والمماثل والمطابق. فهل يتعلق الأمر بحاضر خالد ؟ نعم، شريطة أن نفهم الحاضر من غير امتلاء، والخلود من غير وحدة. انه خلود متعدد لحاضر يتزحزح. إذا كانت الصيرورة هي زمان الكرونوس Chronos

الذي يبتلع ما ولده ليعيد إحياءه من جديد، فإن الآيون Aiôn هو الزمان الذي ما ينفك يمضي وما ينفك يعود : «فبدل الحاضر الذي يضم الماضي والمستقبل، يضع الآيون مستقبلا وماضيا يصدّعان الحاضر كل لحظة».

لا شك أن هاته العبارة الأخيرة تجعلنا ننصرف بذهننا إلى هايدغر ومفهومه عن الزمان. بيد أن المقارنة لا ينبغي أن تذهب أبعد من هذا. والتنبيه يأتينا مرات ثلاث في هذا النص القصير. فمرة ينبهنا بعبارة لا تخلو من سخرية، أننا «لا نتجه تحت قرع الطبول نحو المكبوت الأعظم للفلسفة الغربية»، ومرة يقول : «بأننا أمام أنطولوجيا لا تريد مرة أخرى فضح نسيان الوجود، وإنما تتوخى الحديث عما هو خارج الوجود»، ومرة ثالثة يؤكد : «عوضا عن فضح النسيان العظيم الذي افتتح المغيب، يكفينا أن نشير إلى بعض الإهمالات وبعض الثغرات، وبعض الأشياء الصغيرة التي لا تكتسي كبير أهمية، ربما يكون الخطاب الفلسفي قد أغفلها».

لإعطاء مكانة لهذا المفهوم عن الزمان، ولإنعاش دينامية التكرار وتحرير الاختلاف، كان ينبغي التخلي عن أشكال متعددة من القهر عرفها تاريخ الفلسفة استهدفت الاختلاف كي تخضعه. يميز النص أربعة أشكال لهذا القهر والإخضاع :

تطابق التصور كما حدده أرسطو،

تشابه المدركات كما حددته فلسفات التمثل،

تعارض المتناقضات كما حدده هيغل،

تقسيم الوجود إلى جهات ومقولات.

عند أرسطو يغدو الاختلاف هو ما يدعوه المناطقة «الفصل النوعي» أو الخاصة. إنه ما ينبغي أن تختص به وحدة التصور. يتساءل فوكو : «ولكن، فوق الأنواع هناك دوما الحركة التي يعج بها الأفراد. هذا التنوع الذي يفلت من كل تخصيص، ليس شيئا آخر غير تمرد التكرار ؟». وما الذي يخضع الاختلاف هنا ويقهره ؟ إنه بادئ الرأي الذي يأبى أن يرى الصيرورة الحمقاء والاختلاف الفوضوي، فيسعى للتعرف على المطابق، تدفعه «إرادة طيبة» تجعله يعين ما هو عام في الموضوعات، ويقر شمولية الذات العارفة. لكن، ماذا لو ابتعدنا عن

هاته الإرادة الطيبة، وفتحنا المجال للإرادة الخبيثة، وحررنا قوى الزيف من عقالها ؟ ماذا لو تحرر الفكر من بادئ الرأي ؟ ماذا لو امتنع الفكر عن معاشرة الدوكسا، وانتهج طريق البارادوكسا ؟ حينئذ، بدل أن يبحث عما هو مشترك تحت الاختلافات، فإنه يبحث بكيفية مخالفة عن الاختلاف، وحينئذ لن يعود الاختلاف خاصية عامة تعمل لصالح عمومية التصور، وإنما يغدو حدثا خالصا، كما يعود التكرار اختلافا متحركا.

عندما ينفلت الفكر من الإرادة الطيبة ورقابة بادئ الرأي الذي يحدد ويقسم، فإنه لا يبني التصور، وإنما ينشئ حدثا ـ معنى بتكراره للإستهامات.

أما فلسفات التمثل فإن إخضاع الاختلاف يتم عندها بإدراك التشابهات العامة (التي تُجزّأ فيما بعد إلى اختلافات وهويات جزئية)، فيقترن كل تمثل جديد بتمثلات تسمح للتشابهات أن تنتصر في النهاية، وحينئذ فإن التكرار الذي كان لا يشكل في التصور إلا اهتزازة المطابق، يغدو في التمثل مبدأ ترتيب الشبيه. لكن، من يتعرف على الشبيه التام الشبه ؟ إنه العقل السليم هو الذي يتعرف على المسافات ويقسّم ويوزّع. إنه أحسن الأشياء قواسما.

لنجعل هذا العقل السليم يهتز، ولندع الفكر يعمل خارج الجدول المنظم للتشابهات، فستظهر حينئذ سلسلة من القوى تختلف شدة. هذا المنظور إلى الموجودات من حيث القوة يجعلها تتدرج لوحدها قبل أن يجعلها التمثل تتدرج في سلم التشابه، وذلك لأن الشدة هي في ذاتها درجة من القوة. إنها اختلاف خالص، اختلاف يتحرك ويتكرر.

لكن، لندع جدول التمثل يعمل عمله. في أصل الإحداثيات هناك التشابه التام، ثم تتدرج الاختلافات كتشابهات تزداد ضعفا، وكتطابقات تزداد وضوحا إلى أن نصل إلى الاختلاف الذي لا يمثل فيه التمثل ما كان حاضرا. لكي يكون هناك اختلاف، ينبغي ألا يكون الشيء هو نفسه، هنا يتحدد الشيء نفسه على أرضية من السلب.

هذه المرة يتم إخضاع الاختلاف لمنظومة التعارض والسلب والتناقض. لكي يكون هناك اختلاف يلزم أن يحد التطابق اللانهائي، أن يجد حده ومحدوديته

ونهايته عند اللاوجود، يلزم أن يعمل السلب في إيجابيته. هنا يتولد الاختلاف عن التوسطات، ويغدو التكرار علامة على فشل الهوية وعجزها أن تنفي ذاتها لتجدها في الآخر. فبينما كان التكرار في فلسفة التصور خارجا خالصا غدا هنا ضعفا وعجزا باطنيا.

على هذا النحو فإن الجدل لا يحرر المخالف، وإنما يضمن أنه لا بد وأن يلاحق ويُخضع ويُتدارك. فكأن التناقض يعمل في سر لحفظ المتطابق وصيانته. لذا فإن أردنا تحرير الاختلاف من قبضة السلب، يكون علينا إقامة فكر من غير تناقض ولا جدل، فكر يقول نعم للتنوع، فكر مثبت ايجابي يستعمل الفصل أداة، فكر متعدد رحال.

كان يلزم إذن، لإقامة هذا الفكر، تحرير الاختلاف أولا من فلسفة التصور، ثم من فلسفات التمثل، فالفلسفة الجدلية. إلا أن أكثر أشكال الإخضاع والقهر التي عانى منها الاختلاف هي تلك التي تولدت عن المقولات.

عندما تعين المقولات الكيفيات المختلفة التي يمكن أن يقال بها الوجود، وعندما تحدد مسبّقا أشكال الإسناد والحمل على الوجود فارضة على الموجودات خطاطة توزيعها، فإنها تتحكم في لعبة الإثبات والنفي، وتؤمّن لتشابهات التمثل دعامتها، وتضمن موضوعية التصور وعمله. إنها تقمع فوضى الاختلاف كي توزعها إلى جهات.

تحرير الوجود من هيمنة المقولات يستدعي إذن وحدة وجود سبق أن أكدها، في تاريخ الفلسفة، وجهان، وبلغة النص حالتان، هما دون سكوت وسبينوزا. لنتصور أنطولوجيا يطلق فيها الوجود بالكيفية نفسها على جميع الاختلافات، ولا يقال إلا عنها، ولا تكتسي الأشياء جميعها التجريد الأعظم الرتيب للكائن، كما عند دون سكوت، ولا تحوم أحوال سبينوزا حول وحدة الجوهر، حينئذ لا يغدو الوجود هو الوحدة التي توجه الاختلافات وتوزّعها، وإنما يغدو تكرارها بما هي اختلافات.

لا تربط وحدة الوجود هنا التعدد بالوحدة ذاتها. وإنما تجعل الوجود يعمل من حيث هو يقال تكرارا عن الاختلاف. الوجود هو عودة المخالف، من غير أن

يكون هناك اختلاف في الكيفية التي يقال بها الوجود. إن الوجود لا يتوزع إلى جهات : فلا يتّبع الواقع الممكن، ولا العرضي الضروري. إنه الوجود نفسه بالنسبة للمستحيل والممكن والفعلي.

وهو كذلك على الخصوص بالنسبة للحقيقي والظاهر. فلا يتعلق الأمر هنا بإعادة مجد هذا على حساب ذاك. ولن نعطي فرصة أخرى لانتقادات هايدغر بصدد القلب الأفلاطوني. وحتى قلب الأفلاطونية لا ينبغي أن يفهم على أنه فلسفة مضادة. بل كل تاريخ الفلسفة هو قلب للأفلاطونية، وهذا بدءا من أفلاطون ذاته. فلسفة خطاب هي فارقه الأفلاطوني. هذا الفارق هو العنصر الغائب عند أفلاطون، الحاضر في ذلك الخطاب، أو على الأصح، إنه العنصر الذي يتولد مفعول غيابه في السلسلة الأفلاطونية، بفعل ظهور سلسلة جديدة. فكأن هاته لا تعمل، لا على قلب الأفلاطونية، بل على فضح نقصها، فضح عوزها. حينئذ يغدو تاريخ الفلسفة بلغة الموسيقى، تنويعات على التيمة ذاتها. لقد ابتعدنا غير ما مرة عن هايدغر، وها نحن نبتعد عن كل معمارية للأنساق الفلسفية. نبتعد عن غيرولت.

بمقتضى إحدى هاته التنويعات للأفلاطونية تغدو الموجودات سيمولاكرات منفصل بعضها عن بعض من غير علاقة باطنية لا فيما بينها، ولا مع مثال مفارق. فلا داعي للبحث وراء الاستيهامات عن حقيقة أكثر صدقا، تكون هي مجرد دليل مشوش عنها. كما لا داعي لربطها فيما بينها وفق أشكال قارة وتكوين بؤر صامدة للتجميع. فباعتبار القوة الديناميكية للوجود ليس هناك أي مبرر كي تحاكي الموجودات ما هو أكثر جوهرية منها. الموجودات هي توليد محايث للواحد، وليست مطلقا صورا يحكمها التشابه. إنها أحوال وأنماط للواحد خاضعة للصدفة، وهي درجات جهوية من الشدة والقوة. وما دامت القوة ليست إلا اسما آخر للوجود، فإن الموجودات ليست إلا أنماطا للتعبير عن الواحد. هاهي السيمولاكرات إذن تسترد حقها من حيث هي شهادة حية مرحة على القوة الواحدة للوجود، من حيث هي حالات تدل الدلالة نفسها على الوحدة، من حيث هي تنويعات للوحدة.

نحن أمام أنطولوجيا تسعى إلى التحرر من العمق الأصلي كي تتمكن من التفكير في قوى الزيف بعيدا عن كل نموذج، وفي لعبة السطوح. فما أبعدنا عن

فلسفات التمثل والأصل والمرة الأولى والتشابه والمحاكاة والوفاء والأمانة... لكن، ما أبعدنا كذلك عن ميتافيزيقا الجواهر. ذلك أن الاستيهامات لا تشكل امتدادا خياليا للعضويات، وإنما تعطي حيزا مكانيا لمادية الأجسام. الاستيهامات هي ما يشكل لاجسمانية الأجسام.

فإذا كانت الفيزياء خطابا حول بنية الأجسام والخلائط والتفاعلات والآلية المتحكمة في الداخل والخارج، فإن الميتافيزياء خطاب حول مادية اللاجسماني، مادية الاستيهامات والسيمولاكر. إذا كان النقد الكنطي قد حاول تعيين وهم الميتافيزيقا وتأسيس ضرورته، فإن الميتافيزيقا ترمي هنا إلى إرساء النقد الضروري لتحرير الاستيهامات، ورفع الأوهام عن قوى الزيف.

موازاة مع مادية الاستيهام تتحدث هاته الأنطولوجيا عن لاجسمانية الحدث. فإن كان الحدث دوما نتيجة لتفاعل الأجسام وتصادمها، امتزاجها وانفصالها، إلا أنه ليس من مرتبة الأجسام. لتوضيح هاته الفكرة، ولإعادة الاعتبار لمعنى الحدث، علينا أن نستبعد معاني ثلاثة أعطيت له عبر تاريخ الفلسفة عند فلسفات حاولت أن تعمل فيه فكرها من غير أن توفّق في إدراك معناه. هاته الفلسفات هي الوضعية الجديدة، والفينومنولوجيا وفلسفة التاريخ.

فالوضعية الجديدة فهمت الحدث على أنه الواقعة التي تحيل إليها القضية، وجعلت منه مسلسلا ماديا. وبحجة أنها ترى أننا لا يمكننا قول أي شيء خارج العالم، فإنها ترفض سطح الحدث، وتسجنه بالرغم عنه داخل الامتلاء الدائري للعالم.

أما الفينومينولوجيا، فبما أنها جعلت المعنى لا يتواقت مع الحدث، فهو إما يتقدمه أو يتأخر عنه، وبحجة أنها لم تسمح بوجود المعاني إلا بالنسبة للوعي، فإنها وضعت الحدث خارجا وقبل، أو باطنا وبعد، وهي تحدد موقعه دوما بالنسبة لدائرة الأنا.

أما فلسفة التاريخ، فإنها تسجن الحدث داخل دوامة الزمن، وبحجة أنها لا تعطي وجودا للحدث إلا في الزمن، فإنها تخضعه لنظام يجعل من الحاضر صورة محصورة بالماضي والمستقبل.

لقد فهم الحدث إذن على أنه الواقعة التي تحدد صدق القضية، والمعيش الذي هو حالة الذات، والعيني الذي هو المحتوى التجريبي للتاريخ.

مقابل هاته الفلسفات الثلاث يدعونا فوكو إلى إقامة :

ميتافيزيقا الحدث اللاجسماني ضد الوضعية الجديدة وخلافا لفيزياء العالم، ومنطق للمعنى المحايد ضد الفينومينولوجيا، وخلافا لدلالات الذات، وفكر الحدوث ضد فلسفة التاريخ، وخلافا لتجاوز المستقبل التصوري وحفظه لماهية الماضي.

وحدها تلك الميتافيزيقا وذلك المنطق وهذا الفكر من شأنها أن تعيد للحدث معناه، لأن المعنى ليس هو البعد التبييني للقضية، إذ هو لا يرتد إلى الوعي أو الذات، ولا هو البعد التعييني لها لأنه لا يتحدد بتمثيل الوحدات الخارجية، ولا هو بالبعد الدلالي لأنه ليس شرط الصدق. للقضية بعد رابع غير هاته الأبعاد كلها. حينما نقول : مات فوكو، فإن هاته القضية تشير إلى واقعة، وتعبر عن رأي أو فكرة، وتدل على إثبات. لكن، إضافة إلى كل هذا فلها معنى، وهو فعل الموت، وهو حدث لا يدل على إثبات، ولا يؤكد صحة ولا فسادا.

هذا الحدث-المعنى لا يمكن إدراكه لأن له وجهين، وجها يؤم نحو الأشياء، وآخر نحو القضية. إن المعنى «بخار لاجسمي لطيف» يطفو في الحدود الفاصلة بين الكلمات والأشياء من حيث هو ما يقال عن الشيء وما يحدث له. ذلك أن المعنى لا يقال دون أن يحدث، والحدث لا يحصل دون أن يقال.

إنها إذن أنطولوجيا تمنح المعنى وضعا في غاية التفرد، لأنه غدا يجمع، إلى جانب صفته القضوية واللاجسمية، صفة التعلق بالحدث. هاهو المعنى يتخذ وضعا، كما يقول النص، خارج الوجود، لا نعني بطبيعة الحال أنه يعود من جديد لسماء المثل، وإنما أنه أصبح خارج الأعيان والأذهان، بعيدا عن الجسمية والذهنية.

لقد سعت الفلسفة أن تحدّد الحدث انطلاقا من التصور نازعة عن التكرار كل قيمة، كما حاولت أن تقيس الاستيهام على الواقع باحثة عن مصدره، سعت الفلسفة إذن أن تعرف وتحكم، حاولت أن تكون علما ونقدا. في مقابل الفلسفة هناك الفكر الذي يعطي لقوى الزيف بعدها الفعلي، ويجعل الحدث لامحدودا

ولامحددا كي يتكرر كتفرد شمولي. إن دور الفكر هو التوليد المسرحي للاستيهام، وتكرار الحدث في تفرده. الفكر يولد حدثا-معنى بتكراره للاستيهام.

ها أنتم ترون أن هايدغر يلاحقنا خلال هذا العرض كله، وهاهي تفرقته بين الفلسفة والفكر تظهر هنا أيضا، إلا أننا لن نتوقف من جديد لمقارنتها بالمعنى الوارد هنا، ويكفي أن نقول ختاما بأننا إن كنا قد تبينا فيما سبق أن الفكر ليس دوما إلا استجابة لضغط خارجي، إلا استجابة لقوة، وأنه دوما «فكر الخارج»، وليس منبعه قط هو الوعي، فينبغي أن نستخلص الآن أن هذا الوعي ليس حتى مسرحه.

7. دولوز مؤرخا للفلسفة

أمران يجب استبعادهما عند الحديث عن هذا الموضوع : أولهما أن القضية

لا تتعلق مطلقا بأية محاولة تركيبية كيفما كان شكلها. وثانيهما أننا بعيدون هنا عن «موضة» نهاية الفلسفة وموتها. سيكون علينا إذن أن نتحدث عن مسألتين لا تخلوان من صعوبة : علاقة دولوز بهيغل، وعلاقته بهايدغر. سنرجئ الحديث عن المسألة الأولى لنبدأ بعلاقة دولوز بهايدغر من خلال التوقف عند مسألة «نهاية الفلسفة» هاته. لا أقصد هنا ما أدعوه «حكاية ثقافية فرنسية» سميت موت الفلسفة، وإنما مسألة فلسفية استقطبت الفكر المعاصر في شتى مناحيه.

كلنا يعرف «التصريحات» المتعددة لدولوز بصدد هاته القضية. فهو ما يفتأ يردد أنه «لم يشغل باله قط بمسألة نهاية الفلسفة» اعتقادا منه «أن للفلسفة وظيفة ما تزال حية، وتلك الوظيفة هي إبداع التصورات».

ضد الصورة المتفردة عن حداثة كاسحة لقدر فكر يأفل نحو المغيب، يقيم دولوز صيرورات مبعثرة لامتناهية تظل تعمل خفية فيما وراء ما يقدم نفسه تراثا

فلسفيا. عوض التجاوز الهايدغري، وبدل نهاية الفلسفة وموتها يتم الحديث هنا عن «خروج» عن تاريخ الفلسفة، «إذ أن الهدف ليس الإجابة عن الأسئلة، و إنما الخروج، الخروج منها».

لا يهتم دولوز بنقطة نهاية أو لحظة اكتمال، كأن ندعي أنها موجودة عند هيغل، أو نثير صخبا لا مجديا حول ما إذا كان نيتشه ينتمي، أولا ينتمي، لتاريخ الميتافيزيقا. ذلك أن نقاط النهاية، أو فجوات الخروج، لا متناهية. يقول : «كنت أفضل الكتّاب الذين كان يبدو أنهم ينتمون إلى تاريخ الفلسفة، لكنهم كانوا ينفلتون من إحدى جوانبه، ومن ثمة يخرجون منه كلية، أمثال لوكريس وسبينوزا وهيوم ونيتشه وبرغسون».

ففي ميدان الفكر، ليس هناك أساس مشترك، والمفكرون لا يطرحون الأسئلة ذاتها، ولا يستعملون التصورات عينها. ليس هناك ما يجمع المفكرين ويضمهم داخل تاريخ موحّد. كل ما هناك حركات متفردة وخطوط متقاطعة. لا يتعلق الأمر إذن بتجاوز تاريخ الفلسفة، وإنما بفك وحدته الموهومة للعثور فيها على ما هو متفرد. يتعلق الأمر ببعث الحدث في وحدته وتفرده داخل ما يسمى حركة كلية. ذلك أن متابعة أحداث الفكر من شأنها أن تبرز الفكر كحدث. فلسنا هنا، كما أثبت فوكو، لا أمام وحدات، ولا إزاء كليات، وإنما أمام تفرّدات. إبراز هذه التفردات هو وقوف عند الحدث داخل الفكر.

على هذا النحو ينبغي أن نفهم التنقيب الذي يمارسه دولوز في سلة مهملات تاريخ الفلسفة التقليدي. ففي وقت كان الحديث فيه عن التجريبية الإنجليزية لا يتم في فرنسا إلا من حيث هي ذيل من ذيول بعض الفلسفات الألمانية؛ وفي وقت لم تكن الطليعة ترضى فيه الحديث عن برغسون إلا إذا اتخذت موقعها ضده، يصر دولوز على الاهتمام بهؤلاء لا بحثا عن نماذج فكرية جديدة، وإنما سعيا وراء «ضبط الفكر أثناء عمله عند المفكر».

يشبه دولوز تاريخ الفلسفة بفن رسم الوجوه عند الرسامين : «في تاريخ الفلسفة يتم رسم وجوه ذهنية تصورية، والأمر يتم هنا كما يتم في فن الصباغة، إنه يتطلب محاكاة ووضع صورة كأنها تشبه صاحبها، ولكن بوسائل غير متشابهة،

بوسائل مخالفة : «إن وجه الشبه ينبغي أن يتم خلقه وإنتاجه وألا يكون وسيلة لإعادة الإنتاج، وإلا فإننا سنكرر ما قاله الفيلسوف حرفا بحرف».

ليس غريبا أن يشبّه دولوز، «تلميذ» نيتشه صاحب قلب الأفلاطونية، ليس غريبا أن يشبه تاريخ الفلسفة بعملية استنساخ يكون فيها المؤرخ رساما يكرر النماذج ويستنسخها. كل المسألة تعود إذن إلى آلية الاستنساخ وعملية التكرار. فلنقل إذن إن تاريخ الفلسفة تكرار يحاول أن ينتج أوجه الشبه بوسائل مخالفة. وهو محاولات انفصال دائبة متعددة الواجهات متواصلة الجهد، وانتقال وترحال لا يعرف الكلل، لا لأن الرحلة طويلة، وإنما لأن بين الرحلة والعمارة علاقة تجاذب تضاهي التجاذب بين قوتين فيزيائيتين : «فالرحالُ يعارض بجهازه الحربي الطاغية بجهازه الإداري، وفيلق الرحل الخارجيين يقومون ضد فيلق الطغاة الداخليين. وبالرغم من ذلك فهما من التداخل والارتباط بحيث إن همّ الطاغية هو أن يضم إليه جهاز الرحال الحربي. أما مشكل الرحال فهو أن يبتكر جهازا إداريا للإمبراطورية المغزوة. إنهما لا ينفكان عن التعارض إلى حد أنهما يمتزجان».

على هذا النحو ينبغي أن نفهم هنا الخروج والترحال. صرح دولوز ذات مرة معجبا بعبارة لتوينبي : «إن الرحل هم المعمرون. إنهم رحّل لأنهم يرفضون أن يرحلوا بعيدا».

الخروج والانفصال إذن إقامة لا تنقطع، إنه رحلة عبر تاريخ الفلسفة ومحاولات لا متناهية للزيغ عن طريقها و«الخروج» عن منطقها، وقلب بنيتها. قلب بنيتها الأفلاطونية أوّلا، لكن بنيتها الجدلية فالماركسية، فالتحليلية والقائمة لا ولن تنتهي.

ليست الأفلاطونية هنا، بطبيعة الحال، مذهبا فلسفيا يرتبط بشخص أو أشخاص، بمكانة أو أمكنة، الأفلاطونية بنية الميتافيزيقا ذاتها، تلك البنية التي لا تعمل، كما اعتدنا أن نقول على التمييز بين المعقول والمحسوس، بين النموذج والنسخة، والتي لا يكتفي قلبها بأن يعيد المجد للمظاهر ضد الماهيات. القلب المقصود هنا يهدف إلى الطعن في عالم التشابه ذاته، ومنطق التطابق الذي يتم داخله التمييز بين المظهر والماهية والمفاضلة بينهما.

سيغدو القلب إذن وقوفا عند النسخ ذاتها، ولكن هذه المرة، للإعلاء من النسخ «الخائنة» لننظر إلى العبارتين : «لا يتخالف إلا ما يتشابه»، «إن الاختلافات وحدها هي التي تتشابه». يتعلق الأمر بقراءتين متمايزتين للعالم، باعتبار أن الأولى تدعونا إلى النظر إلى الفوارق انطلاقا من تشابه أو تطابق أولي. في حين تدعونا الأخرى إلى النظر إلى الهوية كما لو كانت حصيلة اختلاف وتنوّع أوّليين.

في قلب الأفلاطونية يطلق التشابه على الاختلاف ويطلق الذاتي على المخالف. فرق بين أن ننظر إلى التمايز انطلاقا من افتراض وحدة أولية، وبين أن نعتبر أن التشابه والوحدة يتولدان عن الاختلاف، وأن هذا الاختلاف هو ما يشكل الديناميكية الحقيقية لوجود الهوية، أي دينامية التكرار التي تتميز تميزا كبيرا عن الدينامية الجدلية. ذلك أن الاختلاف الهيغلي، عندما يقذف به داخل حركة الجدل يصبح مجرد لحظة من لحظات الهوية. صحيح أن الجدل يسمح للاختلاف بالعمل، لكن شريطة خضوعه لقانون السلب. فالطريق التي يسلكها التناقض الهيغلي هي الطريق التي تردّه نحو التطابق، فتجعل التطابق كافيا لإيجاد التناقض وفهمه. فهذا التناقض لا «يفهم» إلا في أفق هوية يسعى الجدل إلى صيانتها وحفظها.

معنى قلب الهيغلية والحالة هذه، هو تحرير السلب من هيمنة الكل وعدم توقيف عمله بفعل أي تركيب أو حبسه داخل منطق التعارض. سنغدو إذن أمام وحدة لا تتوخى لحظة تركيب، واختلاف لا يرتد إلى التناقض، وهوية لا تؤول إلى تطابق. فأي معنى يبقى للهوية والحالة هذه ؟ يجيب دولوز «إن الهوية والتّشابه أوهام يولّدها العود الأبدي» : فليس العود الأبدي عودة الأمور ذاتها، وإلغاء الاختلافات. إنه يعني على العكس من ذلك، أن الغرابة والاختلاف يثبتان في العودة وعن طريقها. فليست الذات ذاتية إلا في/ وعن طريق العودة التي لا تنفك تعود. وعندما قال نيتشه بالعود الأبدي فهو لم يكن يعني شيئا غير هذا : وهو أن ما يتكرر ليس التشابهات التي تجمع بين النسخ، وإنما تبعثر السيمولاكرات، ذلك التبعثر الذي يكرس بينها الاختلاف إلى ما لانهاية. يتعلق الأمر إذن بمفهوم خاص عن زمان الفلسفة، بل عن الزمان ذاته. بدأنا الحديث بنقطة اختلاف مع هايدغر، وربما وجب، لكي تكتمل الدورة ويتم العود، أن ننهيه بنقطة تشابه معه. أو قل

بنقطة يتقاطع فيها هايدغر مع نيشته.

ذلك أن التكرار المثبت للاختلاف يتطلب «قراءة جديدة للزمان» تحرره من مرضه الكرونولوجي. في منطق المعنى يضع دولوز الـ Aiôn الأيون مقابل الكرونوس Chronos من حيث إن الأول هو «الزمان الذي ما ينفك يمضي وما ينفك يعود» ف «عوض الحاضر الذي يضم الماضي والمستقبل، يضع الأيون مستقبلا وماضيا يصدعان الحاضر كل لحظة».)ولا بأس أن نذكر في هذا الصدد، وفي إطار إكمال الصلح والعودة إلى هايدغر وإثبات «قرابة» بينه وبين دولوز أن Aiôn هو ابن لـ Mémoire.)

معروف أن نيتشه لا يدرك الزمان انطلاقا من الآن، بل من اللحظة. وما يميز اللحظة عن الآن، كما يقول هايدغر «هو أن اللحظة ليست هي أصغر جزء من الحاضر، إنها تفتح الحاضر أو تصدعه». إن الحاضر كلحظة يحدث فجوة في الحال الراهن. اللحظي هو ما يقوم ضد هذا الزمان intempestif، هو ما يقوم ضد الزمان الحاضر. «اللحظي هو قرار التاريخ النقدي الذي ينزل بمطرقته على ثقل الماضي وثقل الحاضر».

هذا هو النحو الممكن لإقامة تاريخ فلسفي. إنه ليس تاريخا كرونولوجيا وإنما تاريخ أيوني. تاريخ ضد هذا الزمان الحالي، Inactuel وضد كل زمان.

8. آثار دريدا

قليل منا من يعرف أن ما يناهز ربع قرن مر على وفاة فوكو، وأن ندوات كبرى عقدت، وستنعقد، بهذه المناسبة. وأقل من ذلك عددا من يعرف بالضبط كم سنة مرت على وفاة دولوز، ذلك الفيلسوف العظيم الذي قال في حقه «صديقه» فوكو بأن «القرن سيكون دولوزيّ الطابع».

مقابل هذا الإغفال، نلمس عناية ملحوظة بدريدا، نلمسها بطبيعة الحال عند الفلاسفة، كما نلمسها عند نقاد الأدب، وعند النقاد التشكيليين، لكننا نلمسها أيضا عند جميع وسائل الإعلام، حتى تلك التي لم نعهد عندها اهتماما بالفلسفة لا من قريب أو بعيد. هذه العناية لم تظهر فجأة وبعد موت الرجل، وإنما حفته حتى خلال حياته.

من بين أشكال الاحتفاء، التساؤل عن دواعي الاحتفاء ذاتها. لذا فإننا سنحاول هنا أن نتساءل عن مبررات هذا الاهتمام. وما هي الروابط التي تشدنا إلى هذا المفكر الذي ربما يتعذر تصنيفه ضمن جنس بعينه من أجناس الكتابة، والذي هو من بين ثلة من «فقهاء» **المدرسة العليا للأساتذة** بفرنسا، أي من مؤسسة تفترض عناية كبرى بالنصوص الفلسفية، ومعرفة دقيقة بتاريخ الفلسفة، وإطلاعا واسعا

على نصوصه، الأمر الذي قد لا يتوفر عندنا بالشكل المطلوب ؟

قد يتسرع بعضنا ويرد الأمر إلى نوع من «النجومية» التي كان يتمتع بها صاحبنا، والتي جعلت منه مفكرا معروفا في الأمريكتين، ربما أكثر مما هو معروف بين ذويه وأهله. لعل هذا ما يقصد إليه إدوارد سعيد عندما يقول بأن دريدا «كان رجلا لامعا». إلا أننا نعتقد أن هذا المبرر ليس كافيا وحده. فدريدا ليس من طينة برنار هنري-ليڤي. فوراء شهرة هذا الأخير «فراغ» فلسفي وضجة إعلامية، وربما «دفعة» سياسية. أما صاحبنا فهو أكبر من هذا كله.

كما قد يقال، بل قيل بالفعل، إن وراء الأمر بلاغة لغوية، و«بيانا» لفظيا. لكن، حتى إن صح هذا بالنسبة للقراء الفرنسيين، فهو لا يصدق علينا، خصوصا وأن نصوص الرجل مستعصية النقل إلى اللغة العربية، فهي لا تفقد، في أعين القارئ العربي، بيانها وألاعيبها اللفظية فحسب، بل ربما حتى شيئا من معانيها.

إذا استبعدنا عاملي «البيان» الصحفي، والبيان اللغوي، فإلى أي عامل نرد قرب الرجل منا ؟ ربما لا يقبل البعض هذا الزعم، إلا أننا نعتقد بأن مرد شهرة دريدا سياسي في نهاية التحليل، شريطة أن نأخذ الكلمة في معناها الذي يعطيه هو إياها، عندما يتحدث عن سياسة الفلسفة، وسياسة الحقيقة، وسياسة النقد.

يتعلق الأمر في النهاية بإنقاذ «الممارسة النظرية» وتخليصها من الورطة التي أوقعتها فيها «فلسفة الالتزام» من جهة، وبعض الفلسفات الماركسية من جهة أخرى. نستعمل هنا العبارة الألتوسيرية: «ممارسة نظرية» إشارة إلى هزة مماثلة انحدرت هي كذلك من المؤسسة نفسها، ومن الولع ذاته بالقراءة وإعادة القراءة، و«فلاحة» النصوص، الأمر الذي تبلور في خلخلة للممارسة التي اتسم بها النقد في شتى المجالات.

من أهم المآخذ التي كان الراحل يأخذها على النقد المتداول كونه ظل عند معظم الممارسين له نقدا «خارجيا» يدعي أن باستطاعته تفسير النصوص وتأويلها، بل ومحاكمتها، بردها إلى الشرائط الخارجية التي توجد من «ورائها». يتساوى في هذا، النقد «الفكري» والنقد الأدبي أو الفني. وقف دريدا عند مفهوم الخارج هذا فرأى أن التمييز الأوّلي بين الخارج والداخل لا يخلو من نفحة وضعية. بل

إنه التمييز الذي كرسته الميتافيزيقا الغربية عبر تاريخها. وهذا بالمعنى العام للفظ الميتافيزيقا وليس من حيث هي فرع من فروع الفلسفة، وإنما من حيث هي حياة تحاول فيها مجموعة من القيم أن تؤكد ذاتها.

رأى دريدا، تقويضا لهذه الميتافيزيقا، أن الخارج «الممكن» لا يمكن أن يقوم إلا داخل كل نص. فلا يكفي «تفسير» النصوص بردها إلى عوامل «خارجة» عنها. من هنا تحل المقابلة بين الهامش والمركز محل التقابل الوضعي بين الداخل والخارج. فالهامش ليس هو ما يوجد «خارجا»، وإنما هو النقطة التي تتخلخل عندها المركزية. ذلك أن كل نص ينطوي على قوى عمل هي في الوقت ذاته قوى تفكيك للنص. وما يهم التفكيك هو الإقامة في البنية غير المتجانسة للنص، والوقوف على توترات (لا نقول تناقضات) داخلية يقرأ النص من خلالها نفسه ويفكك ذاته، في النص قوى متنافرة تأتي لتقويضه يكون على استراتيجية التفكيك أن تعمل على إبرازها.

لسنا إذن على بعد كبير عن مفهوم القراءة الذي نادى به لوي ألتوسير ومارسه، والذي يجعل القراءة لا تنفصل عن الكتابة، ويجعل النص لا ينتظر العين التي تجيء كي ترى فيه ما تراه. كأن النص يرى ذاته ويقرأ نفسه. فلا يتعلق الأمر بذات قارئة وعين ناظرة تقهرها ضبابية الرؤية أو صعوبة التأويل، وإنما بنص يفيض لوحده، نص لا يعطينا نفسه إلا في ما يحجبه، وبالضبط «في ما يحمله في طياته من رخاوة، خلف مظهر أقوى الحقائق بداهة، في الصمت الذي يتخلل خطابها، والنقص الذي يعوز مفاهيمها، والبياض الذي يتسلل إلى سواد كتابتها الدقيقة، ومجمل القول في كل ما ينطوي على خواء رغم امتلائه.»

ذلك أن النص لا يكون نصا إلا إذا أخفى عن النظرة الأولى «قانون تركيبه وقاعدة لعبته، وهو يظل لامدركا على الدوام»، غير أن هذا التحجب لا يعود لنقص في قدرات قارئ، ولا لـ«تعقد» لغوي، وإنما هو محايث للنص بما هو كذلك.

من هذا المنظور تتساوى كل النصوص. فليست هناك نصوص أكثر«يسارية» من غيرها. بل إن دريدا ذهب عكس ذلك تماما. إنه حاول الكشف عن اليمين في كل نص «يساري». هذا إذا سلمنا بمعنى لهذا الثنائي في فكره. وعلى أية حال فإن

«ضحاياه» الكبار لم يكونوا من «اليمين» الفلسفي والأدبي التقليديين، وهو لم «يفكك» نصوص برانشفيك أو آرون، وإنما آرطو وجابيس ولاكان وباتاي وليفي-ستروس وليڤيناس بل وفوكو.

وربما كانت هذه التفرقة ذاتها ليست ذات شأن كبير في إطار فكر دريدا. فالتفكيك لا ينكب على نصوص دون غيرها. إنه لا يكاد يفاضل بين النصوص. وعلى أية حال فلا يتعلق الأمر مطلقا بتفكيك نصوص «يمينية» من موقع يساري، أو نصوص «رجعية» من موقع تقدمي، أو نصوص تقليدية من موقع حداثي، أو نصوص علمية من موقع فني، أو نصوص إيديولوجية من موقع فلسفي. إن استراتيجية التفكيك لا تتبنى التصنيف التقليدي للأجناس، وهي لا تفاضل بين النصوص. بل إنها تنصبّ على ذاتها. وهذه صفة من الصفات التي كانت تقرب دريدا من هايدغر، وتجعل «التفكيك» يضاهي «التقويض». فكلاهما لا يرحم حتى نفسه. يتساءل هايدغر في كتابه عن كانط : «ألا يتستر مجهودنا نحن كذلك وراء أشياء لا ندركها».

لعل هذه إحدى النقط الهامة التي تفصل التفكيك عن النقد المتداول. فبينما يتوهم الناقد أنه يرى في النص ما لم يره صاحبه، بينما يُنَصِّبُ الناقد نفسه عادة قاضيا يتكلم باسم الحقيقة، ويضع نفسه جهة الصواب والحق، بينما يترعرع النقد داخل ميتافيزيقا اليمين واليسار، فإن الحد بين ما للميتافيزيقا وما ليس لها، في نظر صاحب التفكيك، يمر عبر كل النصوص، فالأمر يتعلق باستراتيجية شاملة للتفكيك تتجنب الوقوع في فخ الثنائيات الميتافيزيقية وتقيم «داخل» الأفق المغلق لتلك الثنائيات عاملة على خلخلته.

وعلى ذكر الثنائيات، ماذا ينبغي أن نفهم من تفكيك الثنائي الميتافيزيقي عند دريدا ؟ فهل يتعلق الأمر بإدماج الطرفين ؟ أم إعلاء أحدهما على حساب الآخر ؟ أم إلغائهما معا ؟

يجيبنا دريدا بأن الأمر لا يعني لا هذا ولا ذاك. إنه يرمي بالأولى إلى تحرير السلب من هيمنة الكل وعدم توقيفه بفعل أي تركيب، أو سجنه داخل منطق التعارض. يتم ذلك بإعادة تحديد، بل وإعادة كتابة، الاختلاف على نحو لم يسبق

إليه، وجعل المباينة إرجاء يأخذ بعين الاعتبار الزمان والقوى في عملية تقتضي حسابا اقتصاديا ولفا ودورانا وتأخرا، ولا تطابقا «يقتضي مسافة وبونا وابتعادا».

المباينة إذن هي حركة توليد الفوارق. إنها ما يجعل حركة الدلالة غير ممكنة اللهم إلا إذا كان كل عنصر «حاضر» متعلقا بشيء آخر غيره، محتفظا بأثر العنصر السابق، فاتحا صدره لأثر علاقته بالعنصر الآتي. وعلى رغم ذلك فلا نستطيع أن نقول إن المباينة مبدأ وأساس. إنها ليست هي الأصل الميتافيزيقي. فتفكيك الحضور يطال مفهوم الأصل ذاته، ويقحم العود الأبدي «داخل» الكائن.

إذا فهمنا الاختلاف على هذا النحو نكون قد أقحمنا الثنائية داخل كل حد، ولن يعود السلب، كما كان عند أصحاب النقد، حتى الجدلي منه، لن يعود هو هذا الذي يجيء من خارج ليتعارض مع الذات، وإنما ذاك الذي ينخرها من الداخل (إن صح الكلام عن داخل).

السلب هنا هو الحركة **اللامتناهية** التي تبعد ليس طرفي الثنائي، وإنما تبعد الذات عن نفسها، تبعد الهوية عن نفسها. فكل مساواة، والحالة هذه، كل هوية، تنطوي على حركة «داخلية» لامتناهية تبعد كل طرف من طرفيها عن ذاته وتقرب بينهما بفعل ذلك التباعد نفسه. والتفكيك بالضبط هو إثبات هذا الابتعاد الذي يقرب فيما بين الطرفين اللذين يشكلان الثنائي الميتافيزيقي. هذا ما قام به نيتشه، على سبيل المثال، فيما يتعلق بالثنائيات : باطن/ ظاهر، حقيقة/ خطأ، عمق/ سطح... فأرسى بذلك مفاهيم جديدة كل الجدة عن الظاهر والحقيقة والسطوح.

لا يسمح المقام بالرجوع إلى «المحاسبة» الهايدغرية ومعرفة مدى إمكانية إنجاز هذه «المهمة» التي سبق ل نيتشه أن اضطلع بها، وإنما يكفينا هنا الإلحاح على الأهمية التي تكتسيها بالنسبة إلينا إعادة النظر هاته في مفاهيم السلب والتناقض، هاته الإعادة التي من شانها أن تحررنا من مفهوم جدلي مبتذل عن السلب و«عمله»، والتي من شأنها أن تجعل التفكيك الطريق الأضمن إلى «بناء» الهوية، أقول «بناء»، لأن التفكيك ليس هدما، ولأن التفكيكية ليست مطلقا فلسفة عدمية. وربما كان العكس هو الصحيح. ف دريدا ينطلق من افتراض أننا نعيش على فيض من الحقائق، فيض ما ينفك يتوالد. فما دمنا نتكلم اللغة، ونستخدم المفاهيم، ونخلق

الوحدات، ونركن إلى التقليد، ونطمئن إلى التشابهات، ونحنّ إلى التطابق والوحدة، فإننا لا بد أن نعيش على الحقائق. إلا أن الأمر لا يتعلق بتقويض تلك الحقائق باسم حقيقة ما، باسم حقيقة مضادة، باسم الحقيقة. وهذا بالضبط ما يطبع النقد المتداول. إذ أنه يتم دوما من موقع حقيقة ما، هذا إن لم يتم من موقع الحقيقة. أما التفكيك فهو لا يدّعي تكذيب موقف باسم آخر، وهو لا يتجاوز الميتافيزيقا بمهاجمتها و«محاكمتها»، وإنما يسعى إلى أن يبين أنها لم تتوفر قط على ما تدعيه من اكتفاء ويقين. إنه إذاً فضح لامتلاء مزعوم، فضح لادّعاء.

يتعلق الأمر إذاً بتوسيع شرخ لازم الميتافيزيقا، وشق هوة لم تنفك عن الوجود، لكن المرمى يتعلق أساسا بتعقب آثار وخلخلة تراث. ولعل هذا «الهوس» هو الذي يقربنا أكثر القرب من صاحب التفكيك، الذي نجد عنده [إلى جانب ألتوسير] خلخلة لمفهوم عن التاريخ كرسته الفلسفات الجدلية كما انتشرت عندنا في شكلها المبتذل، حيث فرضت مفهوما خطيا عن الزمان، وجعلتنا «نفسر» النصوص باستعمال المفهوم التنجيمي لـ**التأثير** مستبعدين مفهوم **الأثر**.

يرمي دريدا بالنصوص في زمنية يطبعها العود الأبدي، وهو يعتقد أن هناك في كل نص أثرا موشوما يحيلنا إلى نص آخر حاضر بغيابه. وإن **وشم** هذا الأثر على النص الميتافيزقي لا يمكن أن يدرك إلا كمحو للأثر نفسه. وعلى الرغم من ذلك فإن هذا المحو يخلف أثره في النص. وحينئذ فإن الحضور، بدل أن يكون، كما ساد الاعتقاد، ما يدل عليه الدليل، وما يحيل إليه الأثر، فإنه يصبح أثر محو الأثر: «ذلك، بالنسبة إلى دريدا، هو النص الميتافيزيقي، وتلك هي اللغة التي نتكلمها، وذلك هو الشرط الذي ينبغي توفّره لكي تحيلنا الميتافيزيقا واللغة التي نتكلمها إلى تجاوزهما».

ها نحن نرى أن الرجل يشاركنا، في أكثر من نقطة، همومنا الفكرية، وهو يدعونا بطريقته إلى أن نقتفي **أثره**، ونسير على **دربه** كي نقترب منه ما أمكن حتى نبتعد عنه.

9. تفكيك النقد

يتميز التفكيك عن النقد. فالنقد يعمل دوما وفق ما سيتخذه من قرارات فيما بعد، أو هو يعمل عن طريق محاكمة. أما التفكيك فلا يعتبر أن سلطة المحاكمة أو التقويم النقدي هي أعلى سلطة. إن التفكيك هو أيضا تفكيك للنقد. وهدا لا يعني أننا نحط من قيمة كل نقد أو كل نزعة نقدية. لكن يكفي أن نتذكر ما عنته سلطة النقد عبر التاريخ.

Jacques Derrida, *Points de suspension*, entretien avec Didier Cahen, Galilée, 1992, p. 226.

تذكرنا عبارة «تفكيك النقد» بعبارة أخرى أكثر قدما هي عبارة «نقد النقد»، فهل يتعلق الأمر بالشيء ذاته ؟ وإن كان الجواب سلبا، فما الذي يميز العملية الأولى عن الثانية، ربما كان علينا، تمهيدا للجواب عن هاته الأسئلة، أن نتساءل أولا عن مشروعية الحديث عن النقد بصيغتي التعريف والمفرد. هاتان الصيغتان هما اللتان كان دريدا، فيما قبل، يستعمل بهما لفظا آخر لا يبعد كثيرا عن لفظ النقد في السياق التفكيكي، هو لفظ الميتافيزيقا. ونحن نعلم أنه تدارك الأمر فيما بعد منبها أن علينا بالأولى أن نتحدث عن ميتافيزيقات. ربما كان هذا أيضا شأن النقد.

قد يقال إن المقصود هنا هو النقد من حيث هو استراتيجية، وليس شكلا بعينه من أشكال النقد. غير أن هذه الملاحظة لن تبدو مقنعة إن راعينا أن تلك الإستراتيجية تلونت عبر التاريخ. وهو أمر يشير إليه دريدا نفسه في السطر الأخير من النص السابق.

من الأسلم إذن أن نخصص السؤال ونتحدث عن شكل بعينه من أشكال النقد، وربما من الأنسب أن نتحدث هنا عن ممارسة النقد عندنا، وخصوصا ونحن، على ما يبدو «في منعطف». ولا بأس أن يقف المرء مطولا عند المنعطفات كي يتبين المسارات.

لنعد إذن إلى سؤالنا المنطلق، ولنصغه بالعبارة التي يستعملها صاحب التفكيك، في النص المقدمة فنقول: هل يتعلق الأمر بمحاكمة النقد «باسم الحقيقة، كل الحقيقة» مستعملين عبارة المحاكمات والمحاكم، مستخدمين لغة القانون والمشروعية والعقل، مستندين إلى سلطة مؤسسة ؟

كل هاته الألفاظ تضعنا في المناخ الذي يتنفس فيه النقد عندنا، فلو نحن أردنا أن نجمل الخصائص التي يتميز بها ذلك النقد لقلنا إنه نقد ينطلق من موقع الحقيقة، أو بعبارة أخرى: إنه نقد ميتافيزيقي.

جل نقادنا يحاكمون نتاجاتنا ليعرفوا أين أصاب هذا المفكر وأين أخطأ. صحيح أنهم يختلفون في تبين أسباب الخطأ، فهذا الناقد يتهم المفكر بالتقليد الأعمى، وذاك بنقص في معارفه وضيق في أفقه، وهذا يتهمه بالتعلق بالماضي، والآخر بضعف في الذكاء. والخلاصة أن أسباب «الخطأ» في نظر نقادنا أسباب سيكولوجية إبستمولوجية أخلاقية. وهي، في أحسن الأحوال، أسباب إيديولوجية. وحتى إن عزا بعضهم الخطأ الإيديولوجي (وإن كان التعبير غير دقيق ما دام الطرح الإيديولوجي للمعرفة يروم، مبدئيا، تفكيك الثنائي الميتافيزيقي حقيقة/ خطأ ليضع محله الثنائي وهم/ لاوهم) فبمعنى خاص عن الإيديولوجيا يختزلها إلى نظرية المصالح، ولا يخرجها عن فلسفة الإرادة، وفي النهاية، عن التفسير السيكولوجي-الأخلاقي.

لكن، على رغم هذا التباين الظاهري، فالموقف واحد. وهو موقف يصدر

في مجمله عن مسلمات وفرضيات شعرية إبستمولوجية وفلسفية. وسنحاول باختصار شديد أن نعرض لكل من هاته الفرضيات على حدة عسى أن نتبين فيما بعد إمكانية تجاوزها.

أولى هاته الفرضيات هي أن النقد عندنا يسلم بأن المؤلف هو المسؤول الأول عما يكتبه. إنه يحاسبه كما لو كان فاعلا عاملا ومؤلفا. وهو يرجع الكتابة إلى مجرد فعل فردي يتحدد بنوايا صاحبه وقدراته النفسية وحنكته ومهارته وتمكنه من المعرفة وقدرته على الإطلاع وتطويعه للكتابة وصدقه الأخلاقي ونزاهته العلمية وإتقانه للتأليف. ينظر إلى العمل هنا على أنه اجتهاد شخصي يتحدد بشرائط سيكولوجية تربوية أخلاقية. لا يسلم النقد هنا بأن هناك «يدا ثانية» خلف كل إبداع. وهو لا يعير كبير أهمية للمكتسبات الشعرية أو السيمولوجية الأدبية التي تضع مفهوم الناسخ محل مفهوم المؤلف وتعطي الأولوية، في نقدها، للنص والقارئ بل وللناشر.

لقد بينت الشعرية المعاصرة أن أجناس الخطاب وأنواعه هي التي تملي على الكاتب «قواعد» التأليف ونماذجه وصوره، بحيث لا تبقى، في ميدان الكتابة، قيمة كبرى لأسماء الأعلام مثلما لا يبقى في مجال الفكر معنى محدد للملكية.

لقد وعى المؤلف اليوم، إن لم نقل موته، فعلى الأقل حياده. إنه أول من أصبح يشعر بقصور فعله وحدود عمله. لنستمع إلى هذا الاعتراف الذي سجله بورخيس: «كل مرة أقرأ فيها مقالا ينتقدني أكون متفقا مع صاحبه، بل إنني أعتقد أنه كان بإمكاني أن أكتب أنا نفسي أحسن من ذلك المقال، وربما كان علي أن أنصح أعدائي المزعومين بأن يبعثوا إلي بانتقاداتهم، قبل نشرها، ضامنا لهم عوني ومساعدتي. لكم وددت أن أكتب باسم مستعار مقالا قاسيا عن نفسي». نحن هنا أمام حالة يتماهى فيها الناقد والمؤلف، وربما ينتفيان معا ويذوبان ليغدوا مفعولين لـشيء يتجاوزهما، ويكتب بهما قد يكون هو الجنس الأدبي، بل قد يكون اللغة ذاتها.

الفرضية الثانية التي ينطلق منها النقد عندنا هي الفرضية الإبستيملوجية التي تجعل الناقد يزن العمل بمعيار الصواب والخطأ الذي في حوزته، وتمكنه من أن ينتصب قاضيا يدافع عن الحقيقة «كل الحقيقة»، وينزل بضرباته العنيفة على كل من

سولت له نفسه الزيغ عن الصواب والخطأ لسبب أو لآخر. ولا حاجة إلى التذكير هنا بما عرفه مفهوم الخطأ ذاته من إعادة نظر داخل الإبستملوجيا المعاصرة. لكن يظهر أن النقد لا يشغل باله بمثل تلك التطورات، وهو لا يكاد ينشغل حتى بما عرفه مفهوم النقد ذاته من تحول، فلو أردنا أن نضع نقدنا في موقع ضمن تاريخ الفلسفة فربما صح أن نقول إنه يصدر عن موقف «قبل كنطي». فحتى النقد الكنطي نفسه الذي أراد أن يكون نقدا للعقل النظري والعملي لم يكن نقدا لمنتوجات العقل، ولا لإبداعات الأفراد ومؤلفات الفلاسفة وإنما كان نقدا متعاليا يضع العقل ذاته أمام محكمة النقد، ولا يقتصر على النقد السيكولوجي أو حتى المنطقي لينحت نقدا من نوع جديد هو النقد «الترنستدنتالي» الذي يكتفي بإثبات شروط الإمكان وحدود الصلاحية.

لن يرضى نقدنا بأن يوضع في حقبة لا تتجاوز القرن الثامن عشر الأوروبي، ما دام يقدم نفسه على أنه نقد إيديولوجي يريد أن يستلهم الفكر الجدلي في أرقى أشكاله. ولن يكون الرد هنا مقبولا بطبيعة الحال إلا إذا أفقرنا مفهوم الإيديولوجيا من كل حمولته الجديدة، وجعلناه مجرد مفهوم سيكولوجي منطقي أخلاقي.

معروف أن الطرح الإيديولوجي يتجاوز بكثير سيكولوجيا المعرفة ومناهج العلوم. إن مفهوم الإيديولوجيا يرفع عن المؤلف قسطا كبيرا من المسؤولية ليجعله هو نفسه ضحية أكثر منه جلادا، ومفعولا أكثر منه فاعلا، هذا فضلا على أن النقد الإيديولوجي هو دوما نقد كلي يحشر المؤلف ضمن رؤية وتيار «ونظرة إلى العالم» تضم المؤلفات والمؤلفين وتفكر بهم وتذيبهم في نسيجها.

الفرضية الثالثة التي ينطلق منها النقد عندنا هي الفرضية الفلسفية. فنحن لم نستطع بعد أن نتمثل الفكر كحركة تتجاوز الأحوال السيكولوجية أو الأفعال الفردية. وقلما ننتبه إلى ما أصبح يسمى فكرا في الفكر المعاصر. لست أشير هنا فحسب إلى البطانة اللاشعورية التي تغلف ذلك الفكر، وإنما أيضا إلى ما أثبتته الفلسفات الجدلية، بمختلف فروعها، من أن الحركة الجدلية للفكر ليست مجرد تعاقب لتمثلات وعي الإنسان، تلك التمثلات التي يمكن أن تكون محل ملاحظة سيكولوجية. إن هذه الحركة هي حركة الوجود في كليته. كما أن الفكر ليس فكر

إنسان بعينه، إنه لا يدور في دماغ ولا يجول بخاطر، الفكر عندما اتخذ بعدا جدليا لم يعد تمثلات سيكولوجية. وحينما نتمثل الفكر كقدرة بشرية فإن ذلك يكون مجرد تجريد. الفكر هو الذي يحدد وجود كل قدرة سيكولوجية، وهو فكر تاريخي لا يكون وليد لحظة بعينها، ولا يخضع لأهواء الأفراد ومقاصدهم. وقوانين الفكر، بما هي قوانين الجدل، هي قوانين الوجود. بل إن البعض يعتبر أن تاريخ الوجود يرقى إلى اللغة في ما يقوله المفكرون، وليست أفكار المفكر إلا صدى لتاريخ الوجود. الفكر مجهول الاسم، فاعله مبني للمجهول. يُفَكَّر في الوجود ça pense.

هذه إذن هي أهم الفرضيات التي نعتقد أن نقدنا يقوم عليها، وقد اتضح لنا أنها تتجذر فيما أوجزناه في المقدمة في عبارة ميتافيزيقا الحقيقة، تلك الميتافيزيقا التي تحاول الفلسفة اليوم، تحت أسماء متباينة في الظاهر، قد تسمى حفرا أو تقويضا أو تفكيكا، أن تتجاوزها لتجعل النقد لا يقابل حقيقة بحقيقة، بالحقيقة، وإنما يحفر النص ليجعله في «بعد عن ذاته» ويكشف فراغاته ويحلل لاشعوره ويفضح لامفكره فيصدع بناءه ويخلخل منطقه ويفك أواصره.

المنطق الأساس لهذا التفكيك هو أنه يريد أن يمارس «النقد» من الداخل، أو قل إنه يريد أولا وقبل كل شيء أن يعيد النظر في الثنائي خارج/ داخل. يعيب التفكيك على النقد المتداول أنه، ببحثه عن الشرائط الخارجية التي توجد من وراء النصوص، يكرس التمييز الذي أقامته الميتافيزيقا بين الداخل والخارج. إن الخارج الممكن، حسب دريدا، لايمكن أن يقوم إلا داخل كل نص، فلا يكفي تفسير النصوص بردها إلى عوامل «خارجة» عنها. يرى التفكيك أن هناك في كل نص، قوى عمل هي في الوقت نفسه قوى تفكيك للنص. وما يهم هو الإقامة في البنية غير المتجانسة للنص والعثور على توترات يقرأ النص من خلالها نفسه ويفك ذاته. في النص نفسه قوى متنافرة يكون على إستراتيجية التفكيك أن تعمل على إبرازها، غير أن هاته القوى لا تعطي نفسها مباشرة، فالنص لا يكون نصا إلا إذا أخفى عن النظرة المباشرة قاعدة لعبته ونسيجه العنكبوتي.

قلنا إن ما يميز النقد هو أنه يتم دوما من موقع حقيقة ما. أما التفكيك فهو لا يدعي تكذيب موقف باسم موقف آخر، وعلى رغم ذلك فهو ليس موقفا متشككا.

إنه لا ينفي الحقائق، وربما كان العكس هو الصحيح، إذ أن الحديث يتم هنا عن غزارة الحقائق وفيض المعاني وتعدد القواعد المنطقية.

وبالرغم من ذلك فلا مفاضلة بين النصوص، فلا يتعلق الأمر بتفكيك نصوص «يمينية» من موقع يساري، أو نصوص «رجعية» من موقع تقدمي، أو نصوص تقليدية من موقع حداثي أو نصوص علمية من موقع فني، أو نصوص إيديولوجية من موقع فلسفي. إستراتيجية التفكيك إستراتيجية شاملة، وهي تنصب حتى على ذاتها، وهذه نقطة أساسية ينفصل فيها التفكيك عن النقد الذي نما داخل ميتافيزيقا اليمين واليسار. إن الحد بين ما للميتافيزيقا وما ليس لها في نظر دريدا يمر عبر جميع النصوص، جميع النصوص بما فيها النصوص «النقدية».

فهرس

لأسباب تاريخية معروفة، شكل حوارنا مع الفكر الفرنسي طريقنا إلى الفكر المعاصر. ذلك أن هذا الحوار كان منذ الوهلة الأولى حوارا مركبا، كان حوارا مع حوار. بفضل قراءتنا لسارتر وألتوسير وغولدمان وفوكو وباشلار وبارت ودريدا وجدنا أنفسنا نعيد قراءة هيجل وماركس وفرويد وهايدغر من غير أن نكون قد أتممنا بعد قراءاتنا الأولى، وبفضل حوارنا مع كل هؤلاء تبين لنا أننا نراجع مفهومنا عن الكتابة وعن العلم والتاريخ والنقد والأدب من غير أن نكون قد تمثلنا بعد ما كان وقتئذ تقليدا فكريا.

الثمن 36 درهما